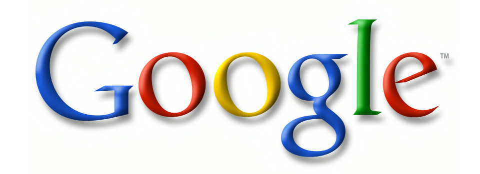



Ancient
Hindu
M474



DAS

INDISCHE ERBRECHT

VON

AUREL MAYR,

Dr. JUR. et PHIL.

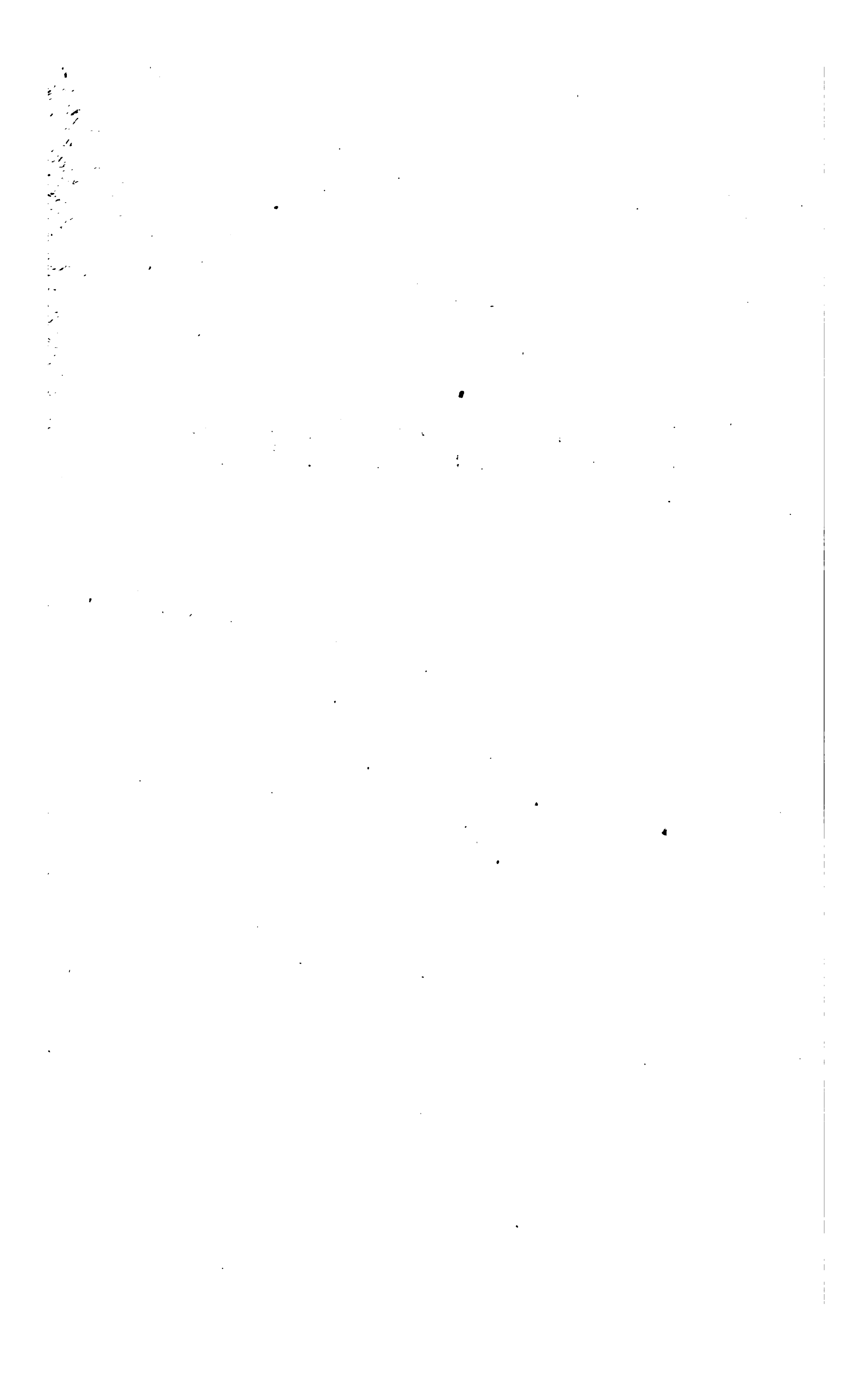
WIEN.

ALFRED HÖLDER,

BECK'SCHE UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG

ROTHENTHURMSTRASSE 15.

1873.



DAS

INDISCHE ERBRECHT

VON

AUREL MAYR,

Dr. JUR. et PHIL.

WIEN.

ALFRED HÖLDER,

BECK'SCHE UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG

ROTHENTHURMSTRASSE 15.

1873.



DRUCK VON RUDOLF M. ROHRER IN BRÜNN.

HERRN PROFESSOR

DR. GUSTAV WENZEL,

DEM

UNERMÜDLICHEN FORSCHER

AUF DEM

GEBIETE DER RECHTS-GESCHICHTE

EHRFURCHTSVOLL GEWIDMET

VON

SEINEM DANKBAREN SCHÜLER

J. U. DR. AUREL MAYR

AUS PEST.

Inhalt.

Einleitung.

Die erste Darstellung des indischen Erbrechts nach Manu und den Code of Gentoo Laws (London 1776) gab Gans im ersten Bande seines Werkes „das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung“, p. 71—97, 239—240, 246—255 (Berlin 1824); auf die Grundzüge desselben beschränkte sich Warnkönig in seiner juristischen Encyclopädie, p. 138—139 (Erlangen 1853); er folgt dem Werke Gans's, zieht jedoch auch das Gesetzbuch des Yâjnavalkya heran und behandelt über dieses die ganze Sphäre des Rechtes.

Bruchstücke aus den ältesten Documenten über indisches Recht veröffentlichten West und Bühler im Appendix des Digest of Hindu Law Book I. Inheritance (Bombay 1867). Es sind die über das Erbrecht handelnden Capitel des Âpastamba (dharma sûtra II. 6. 13 & 14) Baudhâyana, (1. 5 & 2. 2) Gautama, (28) Vasištha, (dharma-çâstra 17) Višṇu (15 & 17) und Nârada (13), Bühler fügte denselben eine engliche Uebersetzung bei, und folgte bei deren Bearbeitung den einheimischen Commentaren [1]). Das reichhaltige Material, das gegenwärtig über das Erbrecht vorliegt, lud zu einer neuen Bearbeitung desselben ein, in der zugleich der Versuch gemacht werden sollte den historischen Entwicklungsgang desselben zu verfolgen. Wie schwierig diese Aufgabe bei der Natur der Quellen zu lösen ist, die vielfach umgearbeitet das rechtshistorische ununterschieden neben das factisch geltende stellen und nicht ermangeln beiden genannten Elementen vernunftrechtliches beizumischen, das die juridischen Schriftsteller realisirt wissen wollten und sich eben nicht scheuten als geltend hinzustellen, wird wohl jedem einleuchten. Hiezu kommt, dass wir nicht einmal die Zeit der letzten Redaktion der einzelnen Quellen bestimmen können und auf das relative Zeitalter derselben [2]) nur aus der Vergleichung des Inhaltes schliessen können. Ein anderes Uebel ist, dass nach endgiltiger Feststellung eines Textes, sich die Commentatoren einer späteren Zeit desselben bemächtigten und oft

[1]) Solche gibt es zu Âpastamba, Gautama und Višṇu. Nârada's Verse werden in den neueren Compilationen über indisches Recht vielfach citirt.

[2]) Stenzler „Yâjnavalkya's Gesetzbuch“ (Berlin 1849), Vorrede VIII.

gewaltsam, manchmal aber geschickt spätere Rechtsgewohnheiten in den alten Autor hineinlasen, so dass man fortwährend Gefahr läuft nicht den Sinn der Stelle sondern die Interpretation zu geben [1]).

Wollte man von einem ersten Versuch eine nach Perioden gegliederte geschichtliche Darstellung erwarten, wie dieses bei der Geschichte des deutschen Privatrechtes möglich ist, wo das Alter der Quellen bekannt ist, und diese immer das zur Zeit ihrer Abfassung tatsächlich geltende bieten, so scheint mir damit zu viel verlangt. Ich halte es sogar fraglich, ob auch nach Heranziehung der nicht juristischen Literatur, die leider auch der brahmanischen Ummodelirung unterlag und daher eben nicht zuverlässig ist, es möglich sein wird eine Geschichte des Privatrechtes zu geben, die sich der des römischen Rechtes zur Seite stellen liesse. Freilich wollten wir uns eine Kenntniss des römischen Rechtes, als es noch auf derselben Stufe stand als das indische, verschaffen, so würden wir contemporaner Quellen gänzlich entraten und der Reconstruirungsversuch würde kaum so sichere Ergebnisse liefern als hier vorliegen.

Ueber die Literatur der indischen Gesetzbücher sprechen West und Bühler in der Introduction, p. I—LXX. Hinsichtlich der neueren Quellen beschränken sie sich auf jene, welche in der Bombay Presidency als Autoritäten citirt werden und demnach wenigstens subsidiäre Geltung haben. Wir geben einen kurzen Auszug dessen, was sie über die Smrtis sagen [2]).

---

[1]) Der Sûtra-styl ist so schwer, dass man manchesmal wirklich gelaunt ist, den Unsinn der Commentatoren als wahr hinzunehmen. So meinen West und Bühler I. Introduction p. XXX, die Partikel ca im Text des Yâjnavalkya (er ist eine metrische Ueberarbeitung eines älteren, in Prosa verfassten dharmasûtra) II. 135 habe wirklich die in der Mitâkšarâ II. 3. 6 angegebene Bedeutung. (Eine ähnliche Erklärung des Bindewortes ca s. Mit. 2. 10. 13.) Um die Schwierigkeiten, welche der Styl der alten Documente über Recht bietet, zu beglaubigen, berufe ich mich auf M. Müller History of ancient sanscrit Litterature London 1859 p. 72: Every doctrine thus propoundet, whether grammar, metre law or philosophy is reduced to a mere skeleton. All the important points and joints of a system are laid open with the greatest precision and clearness, but there is nothing in these works like connection or development of ideas. „Even the apparent simplicity of design vanishes“ as Colebrooke remarks „in the perplexity of the structure. The endless pursuit of exceptions and limitations so disjoins the general precepts, that the reader cannot keep in view their intended connection and mutual relation. He wanders in an intricate maze, and the clew of the labyrinth is continually slipping from his hands.“ There is no life and no spirit in these Sûtras, except what either a teacher or a running commentary by which these works are usually accompanied, may impart to them.

[2]) Einen solchen Auszug gibt auch Weber's literarisches Centralblatt 1868. N. 30, p. 815—817, (dasselbe findet sich auch in den indischen Streifen II. p. 404—408 Berlin 1869 abgedruckt) in seiner Recension des West und Bühler'schen Werkes, wodurch ich auf dessen Wichtigkeit zuerst aufmerksam gemacht wurde. Er meint die Veröffentlichung dieser alten sûtrâs werde über die inneren und äusseren Verhältnisse des bürgerlichen Lebens der Inder von verhältnissmässig alter Zeit her, ein helles, bisher kaum geahntes Licht verbreiten. Ich stimme dieser Auffassung bei.

Die Smrti im weiteren Sinne begreift sämmtliche Werke, welche von offenbarung-kundigen Männern verfasst wurden; man könnte sie mit dem Worte Tradition (Ueberlieferung) am besten bezeichnen; sie umfasst jedoch nicht nur in sûtrâ's geschriebene Werke, sondern auch metrische Redaktionen ältererer sûtra-werke, z. B. die Gesetzbücher des Manu Yâjnavalkya und Parâçara; eben diese dharma-çâstrâ's sind die smrti's im engeren Sinne. Die sûtrâ's, welche die Quintessenz der ganzen Wissenschaft der Brahmanen enthalten [1]) zerfallen in Çrauta- und Smârta-sûtrâ's, je nachdem deren Quelle in der Çruti [2]) d. i. Offenbarung nachgewiesen werden kann oder nicht; [3]) letztere zerfallen in grhya- und dharma-sûtrâ's. Die grhya-sûtrâ's befassen sich mit dem häuslichen Leben der Inder, dessen wichtigere Ereignisse durch deren Verbindung mit religiösen Handlungen (samskârâs) eine höhere Weihe erhalten hatten. [4]) Die dharma-sûtrâ's schliessen sich an die grhya-sûtrâ's [5]) enge an, behandeln aber auch das Civilrecht, daher sie auch sâmayâcârika-sûtrâ's genannt [6]) werden.

Die Zahl der Gesetzbücher ist der Tradition nach sechs und dreissig, jedoch führt Stenzler in seinem Artikel „zur Literatur der indischen Gesetzbücher" (Indische Studien I. p. 236 und 246) schon 79 an, West und Bühler zählen dagegen 115 dgl. Werke auf, von welchen jedoch 37 nur andere Recensionen sind. Wir kennen nun die Namen von 78 Autoren, jedoch wissen wir von den Werken mancher derselben nur aus Citaten; diese selbst gingen bis auf 51 verloren. Nach der indischen Tradition waren die Götter oder rši's (Weisen der Vorzeit), deren Namen die Gesetzbücher tragen, wirklich ihre Autoren. Es braucht wohl nicht

---

[1]) M. Müller History of A. S. L. p. 74.

[2]) Die Samhitâ's und Brâhmanâ's der Veden gelten als geoffenbart. Erstere enthalten grösstenteils religiöse Hymnen, letztere Speculationen der Brahmanen, über Opfer und viel anderes (M. Müller H. of. A. S. L. p. 342 ff.) Die verschiedenen Praetentionen der Brahmanen finden in diesen Prosawerken ihre Stütze. M. Müller l. c. p. 76.

[3]) Die Autoren der smârta-sûtrâ's gaben in denselben nach indischer Auffassung nur ihre Erinnerungen wirklich geoffenbarter Satzungen. Die betreffenden Teile des Veda sollen verloren gegangen sein. So äussert sich Haradatta in seinem Commentar zu Âpastamba; (M. Müller l. c. 101 und 102), ebenso Sâyana in seinem Commentar zum Codex des Parâçara (M. Müller l. c. 87—94).

[4]) M. Müller l c. 205. Die erste dieser Ceremonien findet bei der Conception des Kindes statt, die letzte derselben ist die Ehe.

[5]) Die in Bombay 1868 erschienenen dharma-sûtrâ's des Âpastamba behandeln im wesentlichen nur einen Teil derjenigen Gegenstände, welche den Inhalt der grhya-sûtrâ's bilden. Privatrechtliches mit Ausnahme des Erbrechtes ist in demselben kaum berücksichtigt. Weber indische Streifen II. p. 415.

[6]) Samaya bedeutet Uebereinkommen und âcâra Herkommen. M. Müller l. c. 108. (Nach Âpastamba ist unter samaya das Uebereinkommen der Gesetzkundigen zu verstehen. M. Müller l. c. und West und Bühler I. Introduction p. XXIII).

bemerkt zu werden, dass die Kritik das nicht annehmen kann; in einigen Fällen geben die Inder selbst zu, dass die Schlussredaktion einem Schüler der genannten Weisen zu verdanken sei. Auch die Angabe des Parâçara I. 24, nach welcher Manu im krta-yuga, Gautama im treta-yuga, Çankha und Likhita im Dvâpara-yuga und Parâçara im kali-yuga gelten, ist von keinem Belang[2]). Niemand hat noch solcher Erklärung einer chronologischen Wert zuerkannt. Die Angaben Jones und Lassen's über das Zeitalter des Manu und Yâjnavalkya basiren auf anderen Daten, können jedoch auch nicht angenommen werden[3]). Wie schwierig irgend eine Zeitbestimmung auf diesem Gebiete ist, erhellt wohl am besten aus den Worten West und Bühler's (Introduction, p. XVIII): The ancient history of India is enveloped in so deep a darkness, and the indications that the smrtis have frequentby been remodelled and altered are so numerous, that it is impossible to deduce the time of their composition from internal or even circumstantial evidence. Ein Beispiel das die Wahrheit dieses Satzes illustrirt, führen sie ebendaselbst an. So soll es nach der Tradition 3 Redaktionen des Manu geben und die letzte 4000 Verse zählen, die uns vorliegende hat deren nur 2285. Diese beruft sich (M. 8 140) auf Vasištha und die citirte Regel über den gesetzlichen Zinsfuss findet sich bei demselben wirklich. Nun citirt aber auch Vasištha vier Verse des Manu, von denen sich aber in dem uns vorliegenden Text nur zwei finden, während einer derselben in einem Metrum (trištubh) geschrieben ist, das sich in derselben jetzt nirgends findet. Ferner citirt Bandhâyana den Manu als Autorität dafür, dass in Ermanglung eines mit allen guten Eigenschaften ausgestatteten Freiers das Mädchen auch einem gegeben werden könne, der diese nicht hat, unser Manu 9. 89 dagegen meint, es sei besser, wenn das Mädchen in diesem Falle zu Hause bliebe, der Vater dürfe sie einem solchen nie geben. Auch das Mahâbhârata (das indische Epos) und der Astronom Varâhamihira, der

---

[1]) S. Stenzler Vorrede VII.

[2]) Die Meinung, dass in den verschiedenen Perioden anderes Recht gegolten habe, findet sich auch bei dem bekannten Commentator des Manu, Kullûka. (M. 9. 68 citirt in der Successionsordnung §. 7. B Note 24). Natürlich gilt nach Kullûka Manu im Kali-yuga Ueber das Yuga-System s. die Successionsordnung §. 7. B., Note 25.

[3]) Das Werk des Manu würde dem IX. Jahrhundert vor Christus angehören, jedenfalls aber vorbuddhistisch sein. Yâjnavalkya fiele zwischen Buddha und Vikramâditya. Letzterer begann seine Regierung im Jahre 56 vor Christus. Der Buddhismus wurde in Indien im Jahre 251 vor Christus in Folge des Uebertritts des Königs Açoka zur Staatsreligion. Gewiss ist, dass Yâjnavalkya's Gesetzbuch wenigstens in das zehnte Jahrhundert p. Ch. zu setzen ist, wenn die Angabe Wilson's Journ. As. Soc. Beng. Vol. I. p. 84 richtig ist, nach welcher passages have been found on inscriptions in every part of India, dated in the tenth & eleventh century. Stenzler's Vorrede X.

Dass Yâjnavalkya's dharma-câstra jüngeren Datums ist als der des Manu bewies Stenzler, Vorrede IX. Die Stellung der Frauen bei Yâjnavalkya spricht für die Richtigkeit der Behauptung Stenzler's.

im sechsten Jahrhundert lebte, citiren Verse des Manu, und nur ein Teil dieser Citate findet sich in unserer Redaktion.

Die Quellen des indischen Rechts zerfallen nach M. Müller in zwei Classen. Die älteren Werke sind sûtra's; sie zählen so zu sagen zur Bibliothek einer noch existirenden oder schon ausgestorbenen Brahmanenschule. Die übrigen Werke wurden in neuerer Zeit redigirt und tragen einen secundären Character. M. Müller setzt die sûtra-Periode in die Zeit 600—200 vor Christus. In späterer Zeit bediente man sich des sûtra-Styls nicht mehr, demnach müssten die uns vorliegendan dharma-sûtra's wenigstens am Ende dieser Epoche redigirt worden sein; die Möglichkeit, dass ein uns vorliegendes Werk secundären Characters die Ueberarbeitung eines älteren sûtra ist, als die uns überlieferten, ist dadurch nicht ausgeschlossen [1]). Bekanntlich widmeten die arischen Inder ihre Jugend dem Studium der Veden und den mit deren Recitation, Verständniss und der Darbringung der Opfer sich befassenden Lehren (vedânga's s. M. Müller l. c. 113); diesem schloss sich das Studium der das ganze Leben regelnden grhya- und dharma-sûtra's an. Sie sammelten sich um ausgezeichnete Lehrer und bald bildeten sich Schulen, die, wenn zwischen Mitgliedern derselben sich Meinungsverschiedenheiten ergaben, die nicht ausgeglichen werden konnten, sich wiederum spalteten [2]). Die Zahl dieser Schulen war beträchtlich [3]). Zu Unterrichtszwecken verfassten die Lehrer der Schulen die sûtra's (d. i. Schnüre) [4]). Sie sind sehr concise gefasst und gelegentlich mit Versen in anuštubh und trištubh Metrum gemengt, welche das gesagte teils recapituliren, teils als Autoritäten für das im sûtra gegebene zu betrachten sind.

Von den auf uns gekommenen sûtra's gehören die des Baudhâyana, Apastamba und Hiranyakeçin noch jetzt existirenden Schulen, welche den schwarzen Yajur-veda [5]) studieren. Die dharmasûtra's des Gautama gehören einem carana des Sâmaveda an, der nicht besteht. [6]) Der sûtra-Stufe schliesst sich auch das

---

[1]) W. und B. I. Introd. p. XVII. Bei Yâjnavalkya und Nârada ist dieses jedoch entschieden nicht der Fall. Manu enthält viel altes, und ich scheue mich nicht den Âpastamba als jünger zu bezeichnen.

[2]) Ursprünglich teilten sich wohl die Brahmanen nach den verschiedenen Recensionen des Veda, den sie studirten, in Sehulen; später nach den Brâhmaṇas und endlich nach den Sûtra's. S M. Müller l. c. p. 187—196.

[3]) M. Müller 367 ff. führt dieselben nach dem Carana-vyûha an. Viele Schulen waren zur Zeit der Redaktion dieses Werkes schon ausgestorben. So existirten von den 1000 Schulen des Sâmaveda (die Zahl ist wohl übertrieben) nur mehr sieben, deren letzte sich in 5 jüngere gespalten hatte. M. Müller 373.

[4]) Diese Bezeichnung erinnert an die Wampumgürtel und Quipos.

[5]) Die Brahmanen zerfielen in späterer Zeit in adhvaryu's (sie sind die eigentlichen Vollstrecker des Opfers, M. Müller 471) udgâtar's (Sänger) und hôtar's (sie recitiren die Hymnen). Zur Bequemlichkeit der ersten ist der Yajus, der zweiten der Sâman componirt worden. Die Sammlung der Hymnen in Rg Veda ist dem Opferritual nicht adaptirt.

[6]) M. Müller p. 134.

dharmaçâstra des Vasištha an. Ueber die Schule, welche dieses lehrte, fehlt uns jede Andeutung. Ueber das Višṇu-sûtra meldet uns Stenzler in seiner Nachschrift zu seiner Abhandlung über indische Gesetzbücher (Indische Studien I. 246), er habe ein solches citirt gefunden, demnach wäre die Višṇu-smrti auch ein Sûtra.

Wir bemerken, dass sie sich eng an Vasištha anschliesst, und ebenso wie der dharma-çastra des ersteren, nach den Citaten, welche das uns vorliegende Capitel aus dem Rg Veda enthält, zu urteilen wohl in den Schulen der Bahv-rcas gelehrt wurde [1]). Višṇu ist das neuere der beiden Werke. Zu diesen älteren sûtra-Texten gehören wohl noch die kleineren derartigen Werke des Uçanas, Kacyapa und Budha, ferner nach den Citaten zu urteilen, die smrti des Hârîta und des Cankha.

Hinsichtlich des Alters der dharma-sûtra's ist zu bemerken, dass Patanjali der Commentator des Pâṇini (Mahâbhâšya, p. 102. b) [2]) wie schon Weber erwähnt (Indische Studien I, p. 143) [3]), auch dharma sûtra-kârâs kennt (er lebte im II. Jahrhundert vor Christus), ja sogar Yâska, der Verfasser der Nirukti (es ist das älteste Werk, das in sog. klassischem Sanskrit verfasst ist), gibt schon Rechtsregeln im sûtra-Styl, woher zu schliessen ist, dass derartige Werke zu seiner Zeit schon existirten. Natürlich kann daraus kein Beweis für die Existenz eines der uns jetzt vorliegenden sûtra's zu dieser Zeit, gezogen werden. Nach der Tradition soll Baudhâyana älter sein als Âpastamba. Dieses fand ich bestätigt. Nach Bühler's Meinung ist Gautama älter als Vasištha, weil letzterer zwei Citate aus ersterem enthält. Auch ich halte den Gautama für älter, jedoch aus inneren Gründen; einen Vorgänger des Vasištha [4]) erblicke ich jedoch in demselben nicht.

Die Werke secundären Charakters sind 1) metrische Ueberarbeitungen alter dhârma-sûtra, resp. Fragmente von dgl. Werken, 2) secundäre Redaktionen metrischer dharma-çâstra, 3) metrische Versionen der grhya-sûtra oder endlich Fälschungen der indischen Sekten.

---

[1]) Vasištha 17. 3 findet sich im Rg Veda I. 21. 5,—17. 4 in R. V. 5. 4. 10. — Dafür sprechen auch die Hinweisung auf die in Aitareya Brâhmana (es gehört zum Rg Veda) behandelte Geschichte des Cunah-çepha in den Versen 18 und 19. Auch Vasištha 17. 1 = Višnu 15. 45 findet sich als 2. Vers in dieser Geschichte. — Bekanntlich ist die Aufeinanderfolge der verschiedenen Söhne bei Vasištha und Višṇu dieselbe.

[2]) s. Goldstücker Pâṇini: his place in Sanscrit Literature London 1861, p, 234.

[3]) Ueber das Nirukta s. M. Müller 153—157. Die Definition desselben durch Sâyana s. ib 154. Es gab übrigens auch schon vor Yâska Etymologen.

[4]) Die Aufeinanderfolge der rktna-bhâja's stimmt bei Baudhâyana, Manu und Gautama. Bei der vielfachen Ueberarbeitung der dharma-sûtra's wäre es leicht möglich, dass Gautama erst in einer späteren Recension des dharmaçâstra des Vasištha citirt wurde, daher ich diesem Umstand kein Gewicht beilege.

Zur ersten Klasse dieser Werke gehören die dharma-çâstra's, also die Werke des Manu, Yâjnavalkya und vielleicht auch die des Parâçara und Samvarta wie auch die dem Nârada und Brhaspati zugeschriebenen Fragmente.

Die Gründe, welche für das spätere Datum dieser dharma-çâstra's angeführt werden, sind folgende: Sowohl das Werk des Manu und Yâjnavalkya als auch die meisten der übrigen versificirten Werke beginnen mit einer Einleitung, in welcher die Entstehung des Werkes beschrieben und dessen Composition, richtiger Revelation als durch die Bitten einer Versammlung von ršì's veranlasst, bezeichnet wird. Dasselbe ist bei den Purâṇa's [1]) der Fall. Ferner sind nach M. Müller Werke in anuštubh çloka späteren Datums als die sûtra, demnach gäbe es kein dharma-çâstra das vor dem II. Jahrhundert vor Christus redigirt worden wäre [2]).

Indem auf dem Gebiete der ganzen indischen Literatur an der Spitze irgend einer Art wissenschaftlicher Werke immer in Prosa verfasste stehen, so können wir auch hier annehmen, dass die in Prosa verfassten sûtrâ's im allgemeinen älter sind, als die metrischen dharma-çâstra's, obwohl nicht geleugnet werden kann, dass die metrische Ueberarbeitung einzelner sûtrâ's die Verfassung von sûtrâ's in Prosa auch für die Zukunft nicht hinderte.

Die Uebereinstimmung der dharma-sûtra's mit den dharma-çâstra's erhellt aus Folgendem: Erstens mit Ausnahme der Einleitung, die zu den dharma-çâstra's neu hinzukam, stimmt der Inhalt wie auch die Anordnung des Stoffes der Werke beider Art. Zweitens auch die Sprache ist beinahe dieselbe; altertümliche Formen finden sich in beiden. Drittens die poetischen dharma-çâstra's enthalten viele der Verse, welche sich in die sûtra's eingemengt finden [3]), und

---

[1]) Die Purâṇa's sind Werke cosmogonischen und mythologischen Inhalts; sie geben auch epische Sagen, alles von brahmanischem Standpunkt. Sie sind neueren Datums als das Mahâ-Bhârata und Râmâyaṇa, bekunden einen schon sehr entwickelten Sektengeist und verherrlichen grösstentheils eine oder die andere Gottheit des brahmanischen Olymps, insbesondere Višṇu oder Çiva.

[2]) Goldstücker im Mânava-kalpa-sûtra will dagegen beweisen, dass es weit ältere Werke in anuštubh gebe, als M. Müller annimmt.

[3]) Bühler sagt, dass mehr als hundert der Gâthâ's, die bei Vasištha, Baudhâyana, Âpastamba und Hiranyakeçin vorkommen, sich in der Smrti des Manu fänden. Ich gebe hier die übereinstimmenden çlokâ's, welche ich bei den verschiedenen Autoren in den Capiteln über das Erbrecht faud. So stimmt wörtlich Vasištha 17. 5 mit Višṇu 15. 46 und M. 9. 137; Višṇu 15. 44 = Manu 9. 138; Višṇu 17 14 = M. 9. 136; Višṇu 17. 22 = M. 9. 200; Višṇu 17. 17 = Yâjnavalkya 2. 138; Višṇu 17. 23 a = Y. 2. 120 b; der bei Baudhâyana citirte çloka B. II. 2. 28 mit Nârada 13. 31 und Manu 9. 3; Nârada 13. 44 = M. 9. 216; die vier letzten Zeilen der bei Baudhâyana II. 2. 25 und Âpastamba 13. 7 angeführten gâthâ mit Vasištha 17. 7. b; der bei Baudhâyana I 5. 4 citirte çloka liegt auch bei Vasištha 17. 31 vor. Der in der Geschichte des Cunahçepha vorkommende 2. Vers wird bei Vasištha 17. 1 und Višṇu 15, 45 angeführt. Die Stellen der Taittirîya Samhita II. 5 2. 7 und III. 1. 9. 4. finden sich bei Baudhâyana II. 2. 2 und 1; und Âpastamba 14. 12 und 11. Die Stelle des Vasištha 17. 8 bedient sich beinahe derselben Wörter, der sich Manu 9. 182.

manche derselben in absichtlich modificirter, d. i. modernisirter Form [1]).

Man meint erraten zu können, zu welcher Schule Manu und Yâjnavalkya gehörten. Nach dem Verzeichniss der brahmanischen Schulen (carana-vyûha) waren die Mânava's eine Subdivision der Maitrâyanîyâ's die eine çâkhâ (d. i. Redaktion) des schwarzen Yajur-veda studiren. Mânava's gibt es nicht mehr, jedoch finden sich noch wenige Maitrâyaṇîyâ's, welche noch jetzt die Mânava-sûtra's benützen. Leider sind nur mehr die çrauta- und gṛhya-sûtra's vorhanden, die dharma-sûtra's, deren Versification im Manu vorliegen soll, gingen verloren [2]). Mit grösserer Gewissheit kann angenommen werden, dass Yâjnavalkya's dharma-çâstra zur Schule des weissen Yajur-veda gehört. Bekanntlich war Yâjnavalkya der Gründer der Vâjasaneyins; dass derselbe Yâjnavalkya auch als Verfasser des dharma-çâstra gelten soll, geht aus Y. 3. 110 hervor; über dieses finden sich im Text bei verschiedenen Ceremonien mantrâ's, (Sprüche), die aus dem weissen Yajur-veda (d. i. der Vâjasaneyi) genommen sind.

Ueber das Verhältniss des Nârada zu Manu kann auch ich nicht sicheres sagen.

Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dass die dharma-sûtra's mehr oder weniger tendentiöse Lehrbücher sind. Ob die dharma-çâstra's wirkliche Rechtsbücher oder gar Gesetzbücher waren, das lässt sich nicht entscheiden; Tatsache jedoch ist, dass der ganzen heutigen Rechtssprechung Commentare des Yâjnavalkya zu Grunde liegen.

In wiefern die Veden, insbesonders die Samhita des Rg Veda, rechtsgeschichtlich verwertbar sind, ist noch nicht untersucht worden. Ich gebe manches, was mir aus Muir's Original Sanscrit Texts, volume V. bekannt war, meine jedoch, dass die Hymnen des Veda sehr vorsichtig zu gebrauchen seien, da sie meiner Ansicht nach, insbesondere die sogenannte société ins Auge fassen, die sich von dem in den Gemeinden geltenden Herkommen wenigstens teilweise emancipirt hatte und thatsächlich ausserhalb derselben lebte. In viel näherer Connexion steht mit dem Volksleben der Atharva-veda.

Der älteste Commentar zu Yâjnavalkya wurde von Aparârka verfasst. Der wichtigste Commentar ist die Mitâkšarâ, deren Verfasser Vijñâneçvara zu einer von Çankara âcârya gestifteten Sekte von Asketen gehört haben soll, und wahrscheinlich im 11. oder 12. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung gelebt hat. Dieses Rechtsbuch gelangte in ganz Indien zur Geltung. Es erkennt sämmt-

---

[1]) Beispiele s. bei Bühler I. Introduction p. XXVIII. Es sind trištubh Verse aus Vasištha, die bei Manu 2. 114. 115 und 2. 144 sich als anuštubh Verse finden.

[2]) Für die Verwandtschaft des Manu mit Baudhâyana, der unstreitig zu einer Schule des schwarzen Yajur-veda gehört, sprechen überdiess innere Gründe, ausserdem die Uebereinstimmung vieler çlokâ's.

liche Smrti's als Autoritäten an und vergeudet viele Beredsamkeit auf falsche Interpretation klarer Stellen und sucht die abweichendsten Ansichten als übereinstimmend hinzustellen.

So grossen Dienst es dem indischen Rechtsleben geleistet haben mag, so verwirrend wirkt es auf die rechtshistorische Forschung. Es hat in dieser Hinsicht mehr als die Digesten geleistet. Die Mitâkšarâ wurde wieder commentirt.

Wir nennen die Subodhinî des Viçveçvara-bhatta, die jedoch nur schwierigere Stellen interpretirt und das Werk des Bâlambhatta; es ist der Schriftstellername einer Dame, die Lakšmî-devî heisst; ihre Meinung geniesst wenig Ansehen. Auch Nanda Paṇdita verfasste einen Commentar; es ist derselbe, der auch Autor der Vaijayantî ist. Uebersetzt wurde der Teil der Mitâkšarâ über das Erbrecht durch Colebrooke. [1]) Die neueste Ausgabe dieser Uebersetzung findet sich in den Hindu Law Books edited by Stokes. Madras 1865. Eben da erschien auch die Uebersetzung des Dâya-bhâga von Jîmûta-vâhana; dieser Text schliesst sich wie ich meine an Nârada an und gilt in der Schule von Bengal als Autorität.

Der Text des Yâjnavalkya wurde durch Stenzler mit deutscher Uebersetzung herausgegeben. Berlin 1849. Eine englische Uebersetzung des zweiten Theiles mit Noten aus der Mitâkšarâ erschien im Jahre 1859 zu Calcutta von Röer und Montriou unter dem Titel „Hindu Law and Iudicature from the dharma-çâstra of Yâjnavalkya". Eine vollständige Original-Ausgabe der Mitâkšarâ erschien 1866 zu Benares, der zweite Teil derselben erschien besonders zu Calcutta 1829.

Von den Commentatoren des Manu nenne ich Medhâtithi, der im achten oder neunten Jahrhundert nach Christus lebte, Govinda-râja, Râghavânanda und Kullûka-bhatta. Letzterer ist der berühmteste. Ich benützte The law of Manu with the Commentary of Kullûka-bhatta in Sanscrit, oblong 40 Calcutta 1813, und Loiseleur Deslongchamps's Text mit Noten hauptsächlich aus Kullûka, selten aus Râghavânanda. Paris 1830; die Uebersetzung erschien 1833.

Den Text des Âpastamba commentirte Haradatta; ebenso hiess auch der Commentator des Gautama; ob es dieselbe Persönlichkeit ist, weiss ich nicht anzugeben. Den Commentar zu Višṇu, die sogenannte Vaijayantî, verfasste der schon genannte Nandapaṇdita.

Hinsichtlich des von mir angenommenen Systemes bemerke ich, dass ich dem der englischen Autoren folgte [2]). Ich gebe zuerst die Verteilung des Vermögens, der die Successionsordnung folgt.

---

[1]) Nach Colebrooke's Uebertetzung wurde die von Orianne zu Paris 1845 erschienene französische Uebersetzung gemacht.

[2]) s. West & Bühler Digest I. Inheritance II. Partition. und Cowell. The Hindu Law. Calcutta 1871 der die partition vor der succession behandelt. Macnaghten. Principles of Hindu and Mohammadan Law 6 ed. London 1871 Chapter II. Of Inheritance III. Of Woman's separate property IV. Of partition.

Ueber die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht fand ich es angezeigt, eine besondere Abhandlung zu liefern, da die Entwicklung der Rechtsfähigkeit und Erbfähigkeit der Weiber in historischer Zeit vor sich ging und belegt werden kann. Einen Paragraph über die Formen der Eheschliessung fügte ich als Einleitung bei, weil das Folgende erst dadurch gehörig aufgeklärt wird.

Sollte mir gegönnt sein, mich auch ferner dem Studium des indischen Rechts zu widmen, so würde ich mich wohl zunächst mit den Besitzverhältnissen befassen [1]; die noch schwierigere Behandlung der Familienverhältnisse würde ich später in Angriff nehmen.

Ich lasse den kurzen Inhalt der einzelnen Teile folgen.

A. Die Verteilung des Vermögens.

Die Auflösung der Familie äussert sich in der Verteilung des Vermögens. In alter Zeit erhielt der älteste Sohn bei der Teilung ein Voraus, später teilten alle gleich; in neuester erhalten die Witwen bei der Teilung ein Sohnteil; örtlich wird ein solcher auch unverheirateten Töchtern gewährt. Hinsichtlich der Kasten ist zu bemerken, dass ursprünglich nur zwischen den drei höheren Kasten connubium stattfindet und der von einer Gattin minderer Kaste geborene Sohn dieselben Rechte hatte, wie der Sohn der ebenbürtigen Gattin.

Den Unterschied zwischen ererbtem und selbsterworbenen Vermögen kennt erst das neuere Recht. Die Zahl der Güter, welche nicht der Collation unterworfen werden, mehret sich mit der Zeit. Das freie Verfügungsrecht des Vaters über das selbsterworbene Vermögen kann auch in neuerer Zeit nur dann zur Geltung kommen, wenn der Vater die Verteilung bei seiner Lebenszeit selbst vornimmt. Das älteste Recht kennt die Auflösung der Familie noch nicht; stirbt der Vater, so tritt der älteste Sohn, er wäre denn dazu unfähig, an die Spitze der Familie und übernimmt die Verwaltung des Hauswesens.

B. Die Successionsordnung.

Nach indischem Recht succedirt im Immobile nur der Mannesstamm. Welche Söhne als legitim und welche als illegitim zu betrachten sind, darin weichen die Autoren von einander ab. Schon seit alten Zeiten wird jedoch in Ermangelung selbstgezeugter Söhne die Einsetzung der Tochter als Erbin (putrikâ) zugelassen. Eine Successionsordnung der Collateralen konnte sich nur nach einem geteilten Haushälter entwickeln.

Schliesslich werden die Handlungsunfähigen aufgezählt, die als Last der Erbschaft zu betrachten sind.

C. Die Stellung der Weiber im indischen Erbrecht.

In alten Zeiten wurden in Indien die Gattinen durch Raub und Kauf erworben; sie waren demnach selbst Sclavinnen und

---

[1] Ich verweise hier auf Maine „Village Communitirs“ London 1871.

gehörten als solche zur Erbschaft. Später jedoch wurden genannte Aneignungsarten zur blossen Form; die Bräute wurden von ihren eigenen Familien ausgestattet; das Besitzrecht der Weiber an Schmuck, Gerade, Geschenken gelangte zur Anerkennung und im Inbegriff dieser Vermögensstücke bildete sich eine besondere Successionsordnung aus, nach welcher die unverheirateten Töchter der Erblasserin in erster Reihe gerufen wurden. Im Familiengut erbten die Weiber nicht, sie hatten jedoch Anspruch auf anständigen Unterhalt aus demselben. Im neueren Recht gelangten Witwen und Töchter bei der Verteilung des Vermögens zu Sohnteilen, aus denen sie ihren Unterhalt selbst bestreiten konnten, ja sogar die Ausstattung sich verehelichender Töchter war nicht mehr der Willkür ihrer Brüder überlassen, sondern sie konnten ein Viertel ihrer Portion als Eigen fordern. Hat der Erblasser keine männlichen Descendenten, so schliessen die Töchter, in neuester Zeit auch die Witwen, auf ihre Lebensdauer die Collateralen vom Einrücken in das Familiengut aus.

A.

Die Verteilung des Vermögens.

§. 1.

Definition der Verteilung.

Der Abschnitt (prakaranam) unter welchem das indische Recht den Inbegriff jener Regeln behandelt, die wir Erbrecht zu nennen pflegen, heisst dâya-bhâga oder auch dâya-vibhâga [1]). Unter dâya ist ein Gut zu verstehen, das in den Besitz eines andern übergeht, nur in Folge des Verhältnisses des letzteren zum bisherigen Besitzer [2]); vibhâga d. i. Verteilung, ist die Feststellung der Besitzrechte mehrerer zu einem Güterinbegriff an einzelnen Teilen desselben [3]). Diese Definition der Mitâkšarâ ist nur eine allgemeinere Fassung einer Stelle des Nârada [4]) nach welcher die Verteilung des väterlichen Vermögens durch die Descendenten (Söhne sagt der Text des Nârada) dâya-bhâga genannt wird; väterlich bedeute irgend ein Verhältniss, das „Titel des Eigentums;" Descendenten bezeichne die nächst berufenen. Die Verteilung bezieht sich demnach immer auf ein Gut mit vielen Herren, nicht auf das Gut eines andern oder ein herrenloses Gut [5])[6]).

N. 13. 1. vibhâgo'rthasya pitryasya [1]) putrair [2]) yatra prakalpyate,
dâya bhâga iti proktam tad vivâdapadam [3]) budhaih,

Die Mit. bietet denselben Text liest jedoch sub. I. 1. 5 [1]) paitryasya [2]) tanayair [3]) vyavahâra.

Note: Â. bezeichnet Âpastamba, B. Baudhâyana, G. Gautama, K. Kullûka, M. Manu, Mit. Mitâkšarâ, N. Nârada, Va. Vasištha; Vi. Višnu, Y. Yâjnavalkja. Â, B, G, N, Va, Vi citire ich nach West und Bühler's Digest of Hindu Law I. Appendix. (Bombay, printed for Government at the Education Society's press 1867).

1) Mit. I. 1. 1.
2) Mit I. 1. 2.
3) Mit. I. 1. 4.
4) N. 13. 1 & Mit. I. 1. 5.
5) Mit. I. 1. 23.
6) West und Bühler I. Introduction II. §. 1. Remarks 1.

Indem im Recht der Verteilung jedoch die Rechte und Pflichten eines jeden Mitgliedes einer sich zerteilenden Familie, die bisher in Gemeinschaft lebte, an dem gemeinsamen Eigentum sowohl als an den Verbindlichkeiten festgesetzt werden, so ist die gegebene Definition wenigstens rücksichtlich des späteren entfalteteren Rechtslebens zu eng [1]).

Auf das, was die Familie in der Gemeinschaft ist, lässt sich insbesonders aus der Verteilung des Familiengutes schliessen. Wir behandeln hier demnach die Aeusserung der Auflösung des Familienbandes in der Sphäre des Vermögens [2]), es sei, dass diese Gemeinschaft der Familienmitglieder ursprünglich ist, oder auch durch Wiedervereinigung nach vollzogener Teilung entstanden ist.

§. 2.

Zeit der Verteilung.

Die Auffassung des uns bekannten römischen Rechts, die Berufung zur Erbschaft (delation) könne nur nach dem Tode des Erblassers eintreten, findet hier keine Anwendung. Es handelt sich nur um die Feststellung der Rechte der Teilgenossen an bestimmten Portionen des bisher gemeinsamen Vermögens. Man kann demnach von einem eventuellen Besitzrecht der Blutsverwandten an dem Vermögen, welches der Erblasser besass, eigentlich auch nicht sprechen. Das Recht, welches dem Sohne an dem Vermögen auch beim Leben des Vaters zusteht, äussert sich nicht nur als Recht des Einrückens in die Gewere, nachdem es Fälle gibt, in welchen der Sohn eine Verteilung des Vermögens verlangen kann. Die Verteilung des Vermögens wurde oft auch durch den Vater vorgenommen, wie wir dieses auch bei den Burgundern finden. L. Burgund. LI. §. 1. „haec in populo nostro antiquitus (fuerunt) observata, ut pater cum filiis propriam substantiam aequo iure divideret." (vgl. auch Schwabensp. c. 61. a. E. und c. 186.)

Eine ungeteilte Familie besteht aus dem Ascendenten und seinen Descendenten, oder aus den Descendenten eines gemeinsamen Ascendenten. Willigen alle Genossen in die Teilung ein, so kann sie zu jeder Zeit stattfinden [3]); doch soll, wenn Brüder [4]) teilen, im Falle, dass die Witwe eines verstorbenen Bruders schwanger ist, bis zu ihrer Entbindung gewartet werden, um die Teilung mit Rücksicht auf den etwa gebornen Teilgenossen vor-

---

[1]) W. und B. II. §. 1, remarks 2.
[2]) Gans's Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung I. Vorrede XXII.
[3]) W. und B, II. §. 4, II. 1.
[4]) Die Brüder sind nur exempli gratia angeführt. Es liegt ein dikpradarçana vor.

zunehmen [1]). Die Stelle des Vasištha auf die sich die Mit. hier stützt, findet sich bei demselben nicht [2]).

Dritte Personen, ob Gläubiger oder auch Pfandgläubiger, können dieser Verteilung nicht entgegen treten.

Besteht eine Familie nur aus Collateralen, so ist ein jeder berechtigt, die Teilung wann immer zu verlangen [3]). Eine Verpflichtung zur Fortsetzung der Gemeinschaft nach dem Tode des Ascendenten kennt das Rechtsbewusstsein der Inder in spätern Zeiten wenigstens nicht. Ein terminus ad quem die Gütergemeinschaft fortdauern soll, wird nirgends angegeben.

Gautama und Nârada [4]) sagen einfach, dass die Söhne nach dem Tode des Vaters teilen; wenn Yâjnavalkya [5]) sagt, die Söhne teilen nach dem Tode der Eltern, so können wir dadurch die Teilung nicht bis nach dem Tode der Mutter hinausgeschoben sehen, nachdem die Mitâkšarâ selbst dieses nirgends ausspricht und diese Erklärung mit Y. 2. 122 als auch Mit. I. 5. 5., wonach die Teilung sogar gegen den Willen des Vaters geschehen kann, in Widerspruch stünde.

Nach Manu [6]) geschieht die Teilung des väterlichen Gutes (paitrkam) nach dem Tode des Vaters und der Mutter, nach Kullûka ist dieses jedoch so zu verstehen, dass obwohl nur das väterliche erwähnt ist, gleichwohl die Söhne nach dem Tode der Mutter ebenso das mütterliche theilen, wie der Tod des Vaters der Zeitpunkt a quo für die Teilung des väterlichen Vermögens ist [7]). Auf eine Teilung nach dem Tode des Vaters weisen auch Stellen des Baudhâyana und Višṇu [8]). Nur der Teilung nach dem Tode des Vaters gedenkt Vasištha [9]); nicht erwähnt wird sie bei Âpastamba.

Besteht eine Familie aus einem Ascendenten und dessen Descendenten, so konnte wohl in Folge des Machtverhältnisses, das zwischem dem Haupt der Familie und deren übrigen Gliedern bestand, keiner der Descendenten die Ausscheidung des ihm am Familiengute zustehenden Teiles fordern [10]). Die Vornahme der Teilung durch den Vater kennt jedoch schon die Taittiriyâ Samhitâ [11]); veranlasst wurde sie wohl durch den Wunsch des Vaters, etwaigen Streitigkeiten, die sich bei der Verteilung nach seinem

---

[1]) Mit. I. 6. 12.
[2]) Bei Va. 17. 23 steht nur atha bhrâtṛṇâm dâya-vibhâgah.
[3]) Aus der bei W. und B. II introduction §. 4. II. cit. Stelle der Mit. I. 3. 1 lässt sich's jedoch nicht entnehmen.
[4]) G. 28. 1. N. 13. 2.
[5]) Y. 2. 117.
[6]) M. 9. 104.
[7]) cf jedoch Gans Erbrecht 1. 82.
[8]) B. I. 5. 2 und Vi. XV 40.
[9]) Va. XVII. 23.
[10]) M. 9. 104.
[11]) T. S. III. 1. 9. 4 und II. 5. 2. 7.

Tode ergeben könnten, vorzubeugen; sie konnte also ursprünglich nur mit seiner Einwilligung stattfinden [1]. Er nahm sie demnach in der Regel im vorgerückten Alter vor [2], wenn er den fleischlichen Umgang mit seinem Weibe, respective seinen Weibern aufgegeben hatte [3], oder auch wenn die Regeln der Mutter seiner Söhne aufgehört hatten [4]; wenigstens sprechen die Autoren auch von einem nach der Teilung gebornen Sohn, (vibhaktaja) [5] folglich nahmen auch zeugungsfähige Väter die Teilung vor, freilich zum Nachtheil der nach der Teilung geborenen Söhne, indem solche nur im Anteil des Vaters erben, wie dieses auch bei den Burgundern der Fall war [6]; nur Višņu verlangt, dass die vom Vater geteilten dem nach der Teilung geborenen Sohn ihres Vaters ein Teil geben. Als die Anerkennung des Individuums im Rechtsbewusstsein der indischen Gemeinde jedoch Wurzeln zu fassen begann und die Auffassung des einzelnen nur als Familienglied mehr und mehr zurücktrat, liess man die Söhne aus wirthschaftlichen Gründen, auch gegen den Willen eines mehr oder minder handlungsunfähigen Vaters zur Verwaltung des Familiengutes und endlich auch zu dessen Teilung zu. So lesen wir in einer Stelle der Mitâkšarâ [7], die Teilung finde auch gegen Willen des Vaters statt, wenn er alt, geistesschwach oder krank ist, d. i. mit einer langwierigen Krankheit behaftet ist, so auch, wenn er nicht gesetzmässig lebt, (addicted to vice übersetzt Colebrooke), währeud Nârada [8] die Söhne zur Teilung zulässt, wenn 1. die Regeln der Mutter aufgehört haben, 2. die Töchter verheiratet sind und 3. der Vater keinen geschlechtlichen Hang mehr hat. Wollten wir mit der Mitâkšarâ [9] den 28. 2 Vers des Gautama als aus zwei Sätzen bestehend auffassen, so wäre auch durch diesen Autor das Recht der Söhne die Teilung zu fordern anerkannt; uns scheint jedoch dieser Vers als ein Satz zu fassen und die Worte „wenn der Mutter Regeln aufgehört“ sind nur neben den folgenden „auch wenn er (der Vater) lebt und dieselbe (die Teilung) wünscht“ gelten zu lassen. Daraus, dass am Familiengute das Besitzrecht des Sohnes dem des Vaters gleich ist [10], konnte sich für Zeiten, wo man eben nur Glied der Familie und nicht Glied der Gemeinde war, eben nicht ergeben, dass man die Uebergabe seines Anteils ver-

---

[1]) B. II. 2. 4 und G. 28. 2.
[2]) N. 4. a.
[3]) Vgl. N. 3. b.
[4]) G. 28. 2. vgl. N. 3. a.
[5]) G. 28. 26. N. 44 = M. 216. a Y. 2. 122 a. Vrhaspati citirt in Mit. I. 6. 6. Vi. 17. 3.
[6]) L. Burgund I. §. 2
[7]) Mit. I. 2. 7 (ein angebliches Citat aus Çankha, das im Vyavahâra als Citat aus Hârîta angeführt ist).
[8]) N. 13. 3
[9]) Mit. I. 2. 7.
[10]) Y. 2. 121 und Vi. 17. 2.

langen könne, doch lässt die Mitâkšarâ [1] im ererbten Gute den Sohn auch wenn der Mutter Regeln noch nicht aufgehört haben und der Vater noch genusssüchtig ist zur Teilung zu, und findet dieses auch durch Manu 9. 209 bestätigt [2], obwohl dieser Vers nichts anderes sagt als, dass derjenige, welcher ein Familiengut zurückerwirbt, nicht gezwungen ist, dieses erworbene Gut wider seinen Willen mit seinen Descendenten zu teilen, wie denn auch Kullûka aus dieser Stelle nicht mehr herausliest. Es kann in dieser Stelle eben nur das Verfügungsrecht des Vaters ausgesprochen sein und daraus nichts anderes gefolgert werden, als er könne über das ererbte nicht so verfügen; nicht aber, dass er auch wider Willen zu jeder Zeit gezwungen werden könne, selbes mit seinen Söhnen, insofern sie es beanspruchen, zu teilen.

Der Eintritt eines der Fälle, in welchem die Söhne einst die Teilung zu fordern berechtigt waren, ist jetzt nur mehr beim erworbenen Vermögen nöthig, was wohl schon darum als Neuerung anzusehen ist, weil der Unterschied zwischen ererbtem und erworbenem Gut dem alten Recht fremd war und bei den unentwickelten Verkehrsverhältnissen ein erworbenes gar nicht existirte; die Fälle, wann Söhne eine Teilung zu fordern berechtigt sind, finden wir jedoch verzeichnet; ihr Eintritt musste also die notwendige Voraussetzung sein, unter welcher die Söhne die Verteilung des einzig vorhandenen Vermögens, d. i. des von der Gemeinde der Familie zugeteilten Grundbesitzes, verlangen konnten.

Wollten wir die forcirte Erklärungsweise der Mitâkšarâ II. 5. 11 zu M. 9. 209 befolgen, so könnten wir die Stelle des Višṇu 17. 1, nach welcher über das erworbene des Vaters Belieben entscheidet, dahin deuten, es beziehe sich dieses Belieben eben nur auf die Zeit der Teilung. Wir können hinsichtlich der Zeit der Verteilung aus dieser Stelle jedoch nicht mehr entnehmen als, dass dem Višṇu die durch den Vater bei dessen Lebszeiten vorgenommene Teilung bekannt war, wie dieses auch von Yâjnavalkya und Âpastamba gilt [3]. Letzterer erwähnt zufällig nur die Teilung beim Leben des Vaters.

Der Vater kann nach der Mitâkšarâ die Teilung des Vermögens mit seinen Söhnen jederzeit vornehmen; wenigstens nach Mit. I. 2. 7 muss auch G. 28. 2 dieses schon zugelassen haben, obwohl wir in dem als selbstständig behandelten Satzteil: „jîvati cecchatîti“ nur die Voraussetzung, unter welcher die Söhne, wenn der Mutter Regeln schon aufgehört haben, zur Teilung befugt sind, erblicken können, (ca bedeutet hier einfach „wenn“ [4]). So

[1] Mit. I. 8. 8.
[2] Mit. I. 5. 11. Ob wir im Commentar des Kullûka putrah lesen, oder mit Loiseleur Deslongchamps pitâ ausbessern, ist für den Sinn gleichgiltig
[3] Y. 2. 114 und Â. 13. 23 und 14. 1.
[4] Beispiele aus dem Rg Veda, s. Mayr Beiträge aus dem Rg Veda zur Accentuirung des Verbum finitum. Wien 1871 p. 28.

viel steht fest, dass wir in den Quellen keinen Anhaltspunct dafür finden, dass der Vater sich jeder Rücksicht hinsichtlich des Zeitpunctes der Verteilung entschlagen konnte; er befolgt eben das oben angedeutete Herkommen. Heute kann der Vater die Teilung jederzeit vornehmen.

Bemerkungen:

1. Auf die Frage, ob bei der Trennung eines Teilgenossen die bisherige Gemeinschaft aller Teilgenossen aufgehoben wird, können wir nach Mitâkšarâ II. 2. 2 mit nein antworten. Der die Teilung verlangt, trennt nur sich von den übrigen; dieses gilt jetzt auch von dem Vater, obwohl sämmtliche Rechtsquellen vom Vater als Verteiler des Vermögens, nicht nur zwischen sich und seinen Söhnen, sondern auch unter den verschiedenen Söhnen sprechen; was sollten wohl die Anweisungen, er möge gleich verteilen, oder er möge bei der Teilung den ältesten bevorzugen, bedeuten. Dieser Fundamentalgrundsatz [1]) des heutigen Rechts fusst auf der Interpretation des Balambhatta zu den Worten âtmanah sakâçât; die Grenze dieser Trennung werde durch die Worte „von sich selbst“ angedeutet. Der Autor der Mitâkšarâ, sagt die gelehrte Commentatorin des Commentators Vijnâneçvara, befasste sich eben nicht damit, ob zwischen diesen, d. i. den Söhnen, die Gemeinschaft verbleibe oder Trennung eintrete. Dass jedoch dieser Grundsatz den Vater in der Verteilung des erworbenen Vermögens nicht hindern könne, über welches ihm jetzt unbeschränktes Verfügungsrecht zusteht, ist klar; freilich können die Söhne, insofern sie in der Gütergemeinschaft verbleiben, das so erhaltene einwerfen und zum gemeinschaftlichen Gute machen, wodurch sie das durch den Vater bei der Verteilung angewendete Maass aufheben, insofern bei einer später zwischen ihnen vorgenommenen Teilung darauf, wie viel sie einbrachten, keine Rücksicht genommen wird.

2. Auf die Frage, ob ein Enkel unter denselben Umständen, wo ein Sohn dazu berechtigt ist, die Teilung fordern kann, antworten wir bejahend. Dass nur von einem Enkel, der keinen Vater mehr hat, die Rede sein kann, liegt in der Natur der Sache. Die Mit. I. 5. 3 stützt sich auf Y. 2. 120 b, wonach Enkel per stirpes teilen; daraus gehe hervor, dass Enkel, nur wenn der Vater nicht lebt, berechtigt sind die Teilung zu fordern, indem nur da, wenn deren Vater nicht lebt eine Teilung per stirpes zulässig ist [2]).

3. Darüber, ob die Interessen minderjähriger Teilgenossen bei der Teilung durch deren Vormund vertreten werden sollen,

---

[1]) West ib. führt jedoch selbst Urteile an, die eben gegen dieses Princip gefällt wurden.

[2]) Ob wir mit Mit. I. 5. 3 pautrasya paitâmahe dravye vibhâgo, nâsti; adhriyamâne pitari, pitrto bhâgakalpanety uktatvât oder nach der Variante des Balambhatta vibhâgo nâsti dhriyamâne, apitari etc. lesen, bleibt für den sich daraus ergebenden Sinn gleichgiltig.

enthalten die Quellen nichts. Nur Baudhâyana [1]) trifft darüber Anordnung, dass die Portionen der Minderjährigen bis zu ihrer Grossjährigkeit wohl gehütet hinterlegt werden mögen. Er scheint die übrigen Teilgenossen als dazu verpflichtet zu betrachten; an eine Wahrung der Interessen der Minderjährigen bei der Teilung selbst, denkt er nicht.

4. In Folge der Stellung der Minderjährigen in der Familie, ist es unwahrscheinlich, dass selbe die Teilung zu fordern berechtigt gewesen seien. Ein Vormund, der diese Klage auf Teilung gegenüber den collateralen Verwandten des Minderjährigen anhängig macht, dringt mit derselben auch heute noch nicht durch; es wäre denn, er könnte ein für den Minderjährigen nachteiliges Gebahren in der Verwaltung des ungeteilten Vermögens nachweisen. [2])

5. Weiber sind ursprünglich nicht zur Succession berufen. Obwohl sie das spätere Recht bei einem geteilten Haushälter zur selbstständigen Verwaltung des Vermögens gegenüber collaterale zulässt, so will ihnen das Recht dadurch eben nicht mehr als ihren anständigen Unterhalt sichern. (Inwiefern Weiber bei der durch die Söhne vorgenommenen Teilung des Vermögens participiren, darüber s. §. 14). Die Realisirung dieses Anspruches aus dem Vermögen des verstorbenen Gatten oder Vaters wird ihnen überlassen, während bei ungeteiltem Vermögen die übrigen Teilgenossen nach einem, durch das Herkommen und auch ihr Gutdünken gegebenen Maasstab die Weiber und Töchter desselben erhalten. Ein Recht, die Teilung zu beantragen, haben die Weiber nie erlangt. [3])

6. Solche, die in Folge körperlicher oder geistiger Mängel kein Recht zu einem Teil haben, können natürlich nicht berechtigt sein die Teilung zu beantragen.

7. Stirbt ein geteilter Haushälter, der keine Descendenten hat, oder wird er Einsiedler, so ist die Zeit des Todes respective des Eintrittes desselben in ein anderes âçrama (d. i. Stadium des religiösen Lebens) so zu sagen der Zeitpunct der Delation. [4]) So lange er lebt, hat niemand das Recht, die Teilung seines Vermögens zu beantragen.

8. Wer Teilung des Vermögens zu fordern berechtigt ist und dieselbe beantragt, kann immer nur eine totale, d. i. gänzliche Teilung fordern, d. h. er kann nicht verlangen, dass einzelne Güter auch ferner gemeinschaftlich bleiben sollen. Die Teilgenossen jedoch sind berechtigt ein Uebereinkommen zu treffen, nach welchem die Teilung nur partiell sein soll, d. i. einzelne Güter auch ferner im gemeinschaftlichen Besitz zu belassen seien,

---

[1]) B. II. 2. 26.
[2]) W. und B. II. introduction, §. 4. II. Remarks (3).
[3]) W. und B. II. introduction, §. 4. II. Remarks 5.
[4]) W. und B. II. introduction, §. 4. II. Remarks 6.
[5]) M. 9. 211. N. 13. 25

die ihrer Natur nach eben nicht unter die unteilbaren gehören. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Succession in's ungeteilte Vermögen des Teilgenossen, im Falle einer solchen partiellen Teilung nicht durch die Grundsätze, welche die Succession in's geteilte Vermögen bestimmen, regulirt wird [1]).

9) Eine einmal vollzogene Teilung, mit der sich alle Beteiligten zufrieden erklärten, kann nicht mehr angegriffen werden. Es kann keine andere Verteilung verlangt werden. Wurde jedoch etwas unterschlagen, oder übersehen, so wird dasselbe gleich verteilt [2]). Ein Vorzugsrecht kann der Aelteste daran nicht geltend machen; auch bleibt ein solches Gut nicht demjenigen, von dem es wahrgenommen wird [3]).

Darüber, in wie fern die Teilung durch ein posthumus afficiert wird, s. §. 17.

B. II. 2. 1. Manuh putrebhyo dâyam vyabhajad, iti çrutih.
B. II. 2. 4. pitur anumatyâ dâyavibhâgah.
G. 28. 1. ûrdhvam pituh putrâ riktham vibhajeran.
G. 28. 2. nivrtte rajasi mâtur jîvati cecchatîti.
N. 13. 2 a.) pitary ûrdhvam gate putrâ vibhajeran dhanam kramât.
N. 13. 3. mâtur nivrtte rajasi prattâsu bhaginîšu ca.
nivrtte vâpi ramaņe pitary uparata-sprhe. cit Mit. I. 2. 7 und Dâya Bhâga I. 32.
N. 13. 4 a) pitaiva svayam putrân vibhajed vayah-sansthitah.
Y. 2. 114 a) vibhâgam ced pitâ kuryât, svecchayâ vibhajet sutân;
Y. 2. 117 a) vibhajeran sutâh pitror ûrdhvam rktham ŗņam samam.
M. 9. 104 ûrdhvam pituçca mâtuç ca sametya bhrâtarah samam.
bhajeran paitrkam riktham, anîçâs te hi jîvatoh.
M. 9. 216 ûrdhvam vibhâgâj jâtas tu pitryam eva hared dhanam,
samsrštâs tena vâ ye syur, vibhajet sa taih saha.
M. 9. 209 paitrkam tu pitâ dravyam anavâptam yad âpnuyât, na tat putrair bhajet sârddham akâmah svayam-arjitam.

Mit. I. 2. 2 yadâ vibhâgam pitâ cikîršati, tadâ icchayâ vibhajet putrân âtmanah sakâçât; putram, putrau, putrân iti, wozu Balambhatta sagt: dâyabhâgadânena prthak kuryât, tatrâvadhyâkânkšâyâm âha „âtmana“ iti; tadanantaram tešâm mithą ekyam bhedo vety, atra nâgraho'syeti bhâvah.

[1]) W. und B. ib. §. 4. IV.
[2]) W. und B. ib. §. 4. V. M. 9. 218 Y. 2. 126.
[3]) Mit. I. 9. §. 1 und 2.

§. 3.

Art der Willenserklärung.

Der Wille des Teilgenossen, die Teilung vorzunehmen, kann ausdrücklich erklärt werden; er kann jedoch auch implicite durch Handlungen und Zustände an den Tag treten, aus welchen auf die Teilung gefolgert werden muss.

1. Liegt eine ausdrückliche Erklärung des Willens vor, so kann selbe bewiesen werden a) durch Documente [1]), oder im Falle die Erklärung vor Zeugen geschah, b) durch Zeugen. [2]) Darüber, ob eine Teilung nur dann als vollzogen zu betrachten ist, wenn dieselbe tatsächlich vorgenommen wurde, sonst dagegen die Teilgenossen als ungeteilt zu betrachten seien, wie dieses in Indien bis zu neuerer Zeit die herrschende Meinung war, enthalten die Quellen nichts.

Es gibt jedoch auch Zeichen, aus denen auf eine Teilung gefolgert wird, obwohl eine ausdrückliche Erklärung des Willens nicht bewiesen werden kann; solche sind:

1. der Besitz getrennter Teile [3]),
2. separater Haushalt [4]),
3. Handlungen, insbesondere Rechtsgeschäfte, welche mit einem ungeteilten Zustand unvereinbar sind. Solche sind untereinander geschlossene Darlehen, Geschenke, Bürgschaft oder auch Zeugenschaft des einen für den andern. Solche Teilgenossen betreiben ihre Geschäfte getrennt von einander, kommen hinsichtlich derselben miteinander nicht überein, verfügen über ihren Teil im neueren Recht unbeschränkt, nach Belieben [5]).
4. Getrennte Vollziehung der religiösen Pflichten, d. i. der verschiedenen Opfer [6]).

Diese einzelnen Zeichen können eben nicht als eben so viele facta concludentia angesehen werden. In jedem einzelnen Falle handelt es sich um eine quaestio facti, und es ist nach dem ganzen Beweismaterial zu urteilen. So mag wohl der Tatbestand, dass Brüder zehn Jahre hindurch ihre Geschäfte getrennt betreiben, wie auch die religiösen Ceremonien getrennt vollziehen, [7]) eine Praesumption für die Teilung schaffen, jedoch ist der Gegenbeweis nicht ausgeschlossen. Dessgleichen kann ein oder das andere Mitglied einer ungeteilten Familie, da es die Umstände so erheischen, einen getrennten Haushalt führen, wie auch ein Glied

---

[1]) Y. 2. 149. a. N. 13. 36.
[2]) Y. 149. a. N. 36.
[3]) Y. 149. b.
[4]) N. 38.
[5]) N. 36. b. 38, 39, 42. Y. 2. 52.
[6]) N. 37.
[7]) N. 41.

einer ungeteilten Familie, wenn es separirtes Vermögen besitzt, wie das bei einer partiellen Teilung immer eintritt, mit einem andern Familiengliede oder auch einem dritten Rechtsgeschäfte eingehen, und dennoch würde auf die Teilung mit Unrecht geschlossen werden.

Y. 2. 52 bhrâtrṇâm atha dampatyo, pituh putrasya caiva hi,
prâtibhâvyam, rṇam, sâkšyam vibhakte na tu smrtam.
Y. 2. 149 vibhâga-nihnave jñâti-bandhu-sâkšy-abhilekhitaih
vibhâga-bhâvanâ jñeyâ, grha-kšetraiçca yautakaih.
N. 36 vibhâga-dharma-sandehe dâyâdânâm vinirṇayah,
jñâtibhir bhâga-lekhyaiçca prthak-kârya-pravartanât.
N. 37 bhrâtrṇâm avibhaktânâm eko dharmah pravartate,
vibhâge sati dharmo hi bhavet tešâm prthak prthak.

Die Mit. II 12, welche N. 36, 37 und 39 citirt, liest hier bhaved ešâm.

N. 38 dâna-grahaṇa-paçv-anna-grha-kšetra-parigrahâh,
vibhaktânâm prthag jñeyâh pâka-dharmâ-'gama-vyayâh.
N. 39 sâkšitvam, pratibhâvyam ca, dânam, grahaṇam eva ca,
vibhaktâ bhrâtarah kuryur, nâvibhaktâh prasparam.
N. 40 yešâm etâh kriyâ loke pravartante svarikthinâm,
vibhaktân avagaccheyur lekhyam apy antareṇa tân.
N. 41 vaseyur ye daçâbdâni prthag-dharmâ prthak-kriyâh,
vibhaktâ bhrâtaras te tu vijñeyâ, iti niçcayah.
N. 42 yady ekajâtâ bahavah prthag-dharmâh prthak-kriyâh,
prthak-karma-guṇopetâ,*) na te krtyešu sammatâh.

*) Der Mayûkha übersetzt instruments for their work, s. W. und B. I. p. 357.

N. 43 svân bhâgân yadi dadyus te, vikrîṇîyur athâpi vâ,
kuryur yathešṭam tat sarvam; îçâs te sva-dhanasya tu.

§. 4.

Ahnengut und selbsterworbenes Vermögen.

Schreiten Glieder einer Familie zur Teilung, so ist vor allem zu bestimmen, was als Familiengut zu betrachten ist und demnach verteilt wird. Als Familiengut gilt in neuerer Zeit nur mehr das Ahnengut. [1a]).

A) Ahnengut ist, was in directer männlicher Linie von einem gemeinschaftlichen Vorfahrer ererbt wurde. [1]) Der Titel der Erwerbung des Vorfahrers ist gleichgültig. [2]) Dafür, dass nicht jedes ererbtes Gut als Ahnengut zu betrachten sei, lässt sich zwar nicht anführen, dass des Vaters unumschränktes Verfügungsrecht die

---

[1a]) S. jedoch über das Geschenk weiter unten.
[1]) Y. 2 121. s. Vi. 17. 2.
[2]) Mit. l. 5. 5.

Regel sei, demnach das gleiche Recht des Vaters und Sohnes im Ahnengut eigentlich eine Beschränkung ist, die man nicht über den Wortlaut (paitâmahe in des Grossvaters Gut sagen die Texte) ausdehnen könne, denn rechtshistorisch ist eben das Verfügungsrecht des Vaters eine neue Entwicklung; auch könnte das „Gut des Grossvaters" eben nur exemplificative angeführt sein (dikpradarçana) indem das ererbte Gut im allgemeinen, oder doch das in Folge eines verwandtschaftlichen Verhältnisses ererbte gemeint ist. Dass dem nicht so sei, geht aus Y. 2. 119 hervor, wo Yâjnavalkya sagt: „wer ein in Folge regelmässigen Ganges (von seinen Vorfahren) auf ihn gelangtes Gut, das weggenommen wurde, wieder zurück erlangt, der soll dasselbe nicht den Miterben geben." Also nur hinsichtlich des Ahnengutes, d. i. des in directer männlicher Linie von einem Vorfahren ererbten Gutes, fand der Autor es notwendig zu bemerken, dass es, insofern es wieder erlangt ist, unter das arjitam, d. i. selbsterworbene, falle; das sonst ererbte war ohne dieses erworbenes, veränderte demnach seine Natur nicht, wenn es von anderen genommen, zurückerworben wurde; es blieb was es war. Man könnte nun aus der Bedeutung des Wortes arjitam einen Einwurf erheben und nur das durch individuelle Anstrengung erlangte, als erworbenes gelten lassen wollen; dem steht jedoch Y. 2. 118 entgegen, wo von selbsterworbenen Geschenken von Freunden, wie auch selbsterworbenen Hochzeitsgeschenken die Rede ist. Unstreitig kann man in der Annahme eines Geschenkes keine individuelle Anstrengung erblicken; mithin kann man aus der Bedeutung des Wortes ausgehend, auch den Erbschaftstitel von den Erwerbstiteln nicht ausschliessen. Erwerben bedeutet also eben nur so viel, als sich das Eigentum einer Sache, in Folge eines zur Verschaffung des Eigentumes an sich geschickten Erwerbsgrundes sich verschaffen. Gelangt ein in diesem (juristischen) Sinne erworbenes Gut in Folge directer Successionsordnung in der männlichen Linie auf die Descendenten, so wird es zum Ahnengut.

Auf die Frage, ob nicht nur liegendes Gut, sondern auch fahrende Habe zum Ahnengut werden kann, antworten wir mit Yâjnavalkya bejahend. Derselbe führt ausdrücklich 2. 121 a, auch das bewegliche Gut an. „An dem vom Grossvater erworbenen Land oder fixirten Einkommen oder beweglichen Gute, ist des Vaters und des Sohnes Eigentumsrecht ein gleiches." [1])

[1]) Stenzler übersetzt nibandha richtig mit „fixirtes Einkommen." Die. Mit. I. 5. 4. erklärt, nibandha (nach Colebrooke's Uebersetzung). „So many leaves receivable from a plantation of betel pepper, or so many nuts from an orchard of areca." Dagegen ist dravya ebendaselbst durch „Gold, Silber und anderes" erklärt und demnach nicht „oder ein Vermögen" zu übersetzen, sondern mit Röer und Montriou „or moveables" (s. deren Werk „Hindu Law und Iudicature from the Dharmaçâstra of Yâjnavalkya Calcutta-London 1859 p. 39). Das Petersburger Wörterbuch will nibandha „Stiftung" deuten, was falsch ist

Bemerkung:

Obwohl uns die Texte der 8 Autoren, nach welchen wir dieses Erbrecht zusammenstellten, über die Veräusserung des unbeweglichen Gutes nicht vorliegen, so können wir dennoch nach den in Mit. I. 1, 27—32 vorliegenden Citaten aus älteren Autoren mit Sicherheit annehmen, dass das unbewegliche Gut ursprünglich nicht veräussert wurde. Man gelangte durch Zuteilung von Seiten der Gemeinde in den Besitz desselben, woher auch im Zend das Gesetz selbst daêna (lies dayana [1]) genannt wird, das Feld dagegen daya [2]) heist. Das besitzende Rechtssubject war der Stamm respective die Familie; das Feld konnte eben nur geteilt werden, im Falle die Familie sich teilte; auf eine andere Familie konnte es nicht übergehen. Die Mit. I. 1. 32 citirt eine Stelle, nach welcher der Kauf bei unbeweglichen Gütern ausgeschlossen ist; man könne sie mit Einwilligung (der Interessenten) verpfänden. Zuerst liess man dann in späteren Zeiten eine Verschenkung desselben zu, insbesondere wohl um eine fromme Familie in der Beschenkung der Brahmanen (schon die Veden spenden solchen Schenkern viel Lob) nicht auf das bewegliche Gut zu beschränken. Auch schloss sich diese Form derjenigen des öffentlichen Rechtes, d. i. der Zuteilung am nächsten an; die Schenkung blieb daher das Scheingeschäft, in dessen Form der später zugelassene Kauf und Verkauf eingekleidet wurde. Das Rechtssubject, das seine Rechte an ein anderes übertrug, war jedoch immer die Familie. Darauf, ob dieselbe geteilt oder ungeteilt lebte, kam es eben nicht an. „Im unbeweglichen sagt die in Mit. I. 1. 30 citirte Stelle, stehen sich geteilte und ungeteilte sapiṇḍâs gleich; der einzelne ist nie berechtigt [3]) dasselbe zu verschenken, zu verpfänden oder zu verkaufen.“ Die Erklärung der Mitâkšarâ, die Einwilligung geteilter sapiṇḍâs, sei zur Rechtsgültigkeit des Geschäftes nicht notwendig, sie werde eben nur verlangt, um einen in Zukunft darüber möglichen Zweifel, ob selbe geteilt waren oder nicht, zu begegnen, ist für diese Stelle ganz unrichtig, obwohl das Gesagte zur Zeit der Mitâkšara schon wahr war. Auch eine andere Stelle [4]) sagt, Land gehe unter Beobachtung von 6 (Formalitäten) auf andere über, darunter sind: die Einwilligung der Gemeinde, der Verwandten, der Nachbarn, der Erben, wo die Mitâkšarâ meint, die Einwilligung der Gemeinde sei der Publicität des Rechtsgeschäftes wegen verlangt; es sei die Publicität für jede Schenkung, insbesondere für die unbeweglichen Güter verlangt. Nun aber ist die Publicität eben nur ein Resultat dessen, dass die Veräusserung mit Einwilligung der nächst beteiligten, ja sogar des ursprünglichen Verleihers d. i. der Gemeinde vorgenommen wird, nicht

---

[1]) Dieses Wort ist in den Gâthâs immer dreisilbig und stammt von der Wurzel day, zuteilen.

[2]) Vendidad 1. 16.

[3]) Colebrooke übersetzt unrichtig for one has no power over the whole.

[4]) Mit. I. 1. 31.

dagegen das anzustrebende Ziel. Auch der Erwerber des angekauften Gutes war wieder nur die Familie, nicht der Vertreter derselben, welcher das Geschäft eben abschloss; ohne alle Söhne versammelt zu haben, soll nach der Mit. I. 1. 27 citirten und ib. 29 erklärten Stelle der Vater, auch über selbsterworbenes, unbewegliches Vermögen oder Sclaven nicht verfügen können; geborne und ungeborne Söhne erheischten Lebensunterhalt; ihr Recht entsteht demnach durch die Geburt. Nur wenn Söhne oder Brüder minorenn sind und unfähig ihre Einwilligung zu geben, könne auch ein einzelner das unbewegliche Gut verkaufen, verpfänden, verschenken, und auch da nur im Falle eines die ganze Familie treffenden Unglücks, zur Erhaltung derselben, zur Vollziehung der Todtenopfer für den Vater.

Aus dem geht hervor, dass das freie Verfügungsrecht des Vaters über unbewegliches Gut erst später zur Geltung kam, als über das bewegliche, und es eine Periode gab, wo das unbewegliche Gut, auch wenn es selbsterworbenes war, der Behandlung unterlag, der noch jetzt das Ahnengut. Das absolute Eigenthum des einzelnen am selbsterworbenen unbeweglichen Gut ist demnach erst dem neueren Recht bekannt. Es ist die Zulassung des Verfügungsrechtes an den selbsterworbenen Immobilien, die erste Concession an die Exigenzen des Verkehrs, die zuletzt zum freien Verfügungsrecht über das ganze Vermögen, auch das Ahnengut, führt, und zwar nicht nur unter Lebenden, sondern auch auf den Todesfall, wie wir dieses bei Nârada finden.

Wird Ahnengut der Familie entrissen und durch ein Glied derselben zurückerworben, so entsteht die Frage, ob solches als Ahnengut oder als erworbenes zu betrachten sei.

Ist das entrissene Ahnengut auf Kosten des gemeinschaftlichen Vermögens zurückerworben, so kann es nicht als das selbsterworbene Gut eines einzelnen Familiengliedes gelten [1]. Was dagegen ein Familienglied, ohne Nachtheil des gemeinschaftlichen Vermögens, jedoch mit Einwilligung der übrigen, insofern es nicht der an der Spitze der Familie stehende Ascendent ist [2], zurückerwirbt, soll der Erwerber für sich nehmen. Der Text des Yâjnavalkya wie auch des Manu gibt zu einer Distinktion hinsichtlich der Stellung des Erwerbes in der Familie keine Veranlassung. Nachdem jedoch die Mitâkšarâ I. 5. 11 mit Anlehnung an Manu 9. 209 (der vielleicht exemplificative zufällig den Vater erwähnt), bestimmt, der Vater habe rückerworbenes Gut wider seinen Willen mit seinen Söhnen nicht zu teilen, ohne Unterschied ob dasselbe beweglich oder unbeweglich ist, während Mit. I. 4. 2 vom Sohne spricht und I. 4. 3 die Beschränkung bei der Rückerwerbung von Immobilien anführt, wonach Çankha dem Erwerber nur ein Viertel als voraus gibt, während die übrigen den ihnen zustehenden

---

[1] M. 9. 208 und Mit. I. 4. 6. zu Y. 2. 118 und 119.
[2] Mit. I. 4. 2.

Quotenteil empfangen, obwohl er vom Rückerwerber im allgemeinen spricht, ohne dessen Stellung in der Familie zu bezeichnen. so ist nach der heute aus der Mitâkšarâ herausgelesenen Lehre der Sohn, nicht aber der Vater beim Rückerwerb eines unbeweglichen Gutes nur zum Viertel desselben berechtigt, während ein durch den Vater rückerworbenes Immobile als selbsterworbenes Gut desselben, über das er frei verfügen kann, betrachtet wird.

Y. 2. 121 bhûr yâ pitâ mahopattâ, nibandho, dravyam eva vâ,
tatra syâd sadrçam svâmyam pituh putrasya caiva hi
Apararka liest cobhayoh

M. 9. 209 paitrkam tu pitâ dravyam anavâptam yad âpnuyât
na tat putrair bhajet sârddham akâmah svayam arjitam

Y. 2. 119 kramâd abhyâgatam dravyam hrtam abhyuddharet tu yah
dâyadebhyo na tad dadyâd, vidyayâ labdham eva ca.

B. Selbsterworbenes Vermögen ist dasjenige, was nicht Ahnengut ist, oder eigentlich dasjenige, auf das die Familie keinen Anspruch erheben kann. Es begreift mit Ausschluss des in directer männlicher Linie zugefallenen Vermögens jedes unter jedem rechtsgiltigen Titel von einem einzelnen Familiengliede nicht in Gemeinschaft mit den übrigen erworbene Gut; demnach in neuerer Zeit auch das durch Succession nach einem Collateralen ererbte Vermögen. In wie weit das rückerworbene als selbsterworbenes betrachtet wird, darüber s. oben.

Der Zuwachs des gemeinsamen Familiengutes kann nicht als selbsterworbenes Gut eines einzelnen betrachtet werden [1]. An solchem Zuwachs kann der Vater keine ungleiche Teilung vornehmen [2]. Was Teilgenossen gemeinschaftlich erworben haben, an dem haben sämmtliche einen gleichen Anteil [3]. Widmet sich einer der Teilgenossen einer besondern Beschäftigung, d. i. nicht dem Ackerbau, so wird er von den übrigen erhalten, aber auch der Erwerb desselben accrescirt dem gemeinsamen Vermögen. Dafür sprechen Texte, welche gleiche Verteilung unter gemeinschaftlich erwerbenden unwissenden, d. i. nicht wissenschaftlich gebildeten Teilgenossen festsetzen [4]. Nur der Gelehrte [5] soll nicht gezwungen werden können, das durch Gelehrsamkeit [6] erworbene mit ungelehrten zu teilen; die Voraussetzung dieses Sondererwerbes ist jedoch, dass der Gelehrte und zwar auch während der Zeit seines Studiums, nicht von den übrigen Teilgenossen

[1] Y. 2. 120.
[2] M. 9. 215
[3] Mit. I. 4. 15.
[4] G. 28. 28 und M. 9. 205. K. meint, diese Stelle schliesse die Bevorzugung des ältesten am erworbenen aus.
[5] G. 28. 27 und N. 13. 11.
[6] N. 13. 6, Y. 2. 119 b, M. 9. 206.

erhalten werde. Es muss diese Gelehrsamkeit also ohne Nachteil des gemeinschaftlichen Familiengutes [1]) erworben sein; Kâtyâyana [2]) betrachtet daher nur dann ein Gut als ein durch Gelehrsamkeit erworbenes, wenn der die Gelehrsamkeit erlangende nicht durch seine Familie, sondern durch andere erhalten wurde. Nur das unter dieser Voraussetzung erworbene Gut eines Gelehrten betrachtet Kullûka als Ausname zum M. 9. 204 enthaltenen Grundsatz, nach welchem jeder Erwerb eines jeden zwischen allen gleich verteilt wird. Erhält dagegen der ungelehrte seinen studierenden Bruder, so hat er an dem, was derselbe durch Gelehrsamkeit erwirbt, seinen Anteil [3]).

Die Voraussetzung des Sondererwerbs ist also, dass schon der Student von seiner Familie factisch getrennt lebe. In späterer Zeit war nicht nur, der sich die gelehrte Laufbahn wählte, sondern ein jeder berechtigt, sich, insofern er keinen Anspruch auf das Familiengut erhob, beliebig zu trennen und für sich zu wirtschaften [4]).

Auch das, was Jemand als Krieger erwirbt, soll derselbe als selbsterworbenes Gut für sich behalten und nicht collationiren [5]). Unter den Autoren führt es nur Nârada an [6]); er stellt es dem durch Gelehrsamkeit erworbenen Gut gleich [7]).

Was ein Kind vom Vater oder der Mutter geschenkt erhalten hat, das soll als Voraus betrachtet werden [8]). Der Gegenstand dieser Schenkung kann natürlich nur ein solches Gut sein, über das der Vater frei verfügen kann [9]), also bei Yâjnavalkya nicht das Ahnengut (die Mitâkšarâ führt Schmuck als Beispiel an I. 6. 14, aus Mit. I. 4. 26 lässt sich jedoch folgern, dass Schenkung selbsterworbenen Landes nach ihr schon zulässig ist), wohl aber bei Nârada. Die übrigen Autoren sprechen darüber nicht. Auch der separirte Bruder hat das, was er nach der Teilung von seinem Vater erhalten hat, dem nach der Teilung dem Vater geborenen Sohn nicht zurückzugeben [10]). Desgleichen behält ein jeder das, was er vor der Teilung erhalten [11]), wie auch die vom Vater getrennten Söhne, wenn sie nach dessen Tod zur Teilung des von ihm zurückbehaltenen Anteils schreiten, (was nur geschehen kann,

---

[1]) Mit. I. 4. 6 und M. 9. 208.
[2]) Citirt Mit. I. 4. 8 und durch K zu M. 9. 206.
[3]) N. 13. 10.
[4]) Y. 2 116 a und M. 9. 207.
[5]) Mit. 1. 4. 11.
[6]) N. 13. 6.
[7]) Ueber das N 6 erwähnte bhâryâ-dhanam wird unter der Stellung der Weiber im Erbrecht eingehend gehandelt Das Vermögen der Gattinnen der Teilgenossen war der Collation zu Zeiten des Nârada nicht unterworfen.
[8]) N. 7. Y. 2. 116 b und 2. 123 a.
[9]) Mit. I. 5. 9.
[10]) Mit. I. 7. 13 und 14.
[11]) Mit. I. 7. 15.

wenn demselben nach der Teilung kein Sohn geboren wurde) erhaltene Geschenke nicht zu collationiren haben [1]).

Nicht zu collationiren ist ferner ein von Freunden erhaltenes Geschenk (maitram [2]), maitryam) [3]), wenn es ohne Nachteil des väterlichen Vermögens erworben wird [4]). Ein für eine Gegenleistung erlangtes Geschenk von Freunden, oder ein einfaches Geschenk ist demnach zu collationiren [5]).

Das audvâhikam, Hochzeitsgeschenk [6]) ist nicht zu collationiren, wenn der Vater des Mädchens bei der Verheiratung keinen Preis (çulkam) für dasselbe erhielt. Wurde die Ehe also z. B. in der Asura-Form [7]) geschlossen, so ist das audvâhikam zu verteilen [8]).

Manu 9. 206 erwähnt auch das mâdhuparkikam. Beim Empfang des Bräutigams im Hause der Braut wird demselben durch den Schwiegervater ein aus Milch, Honig und Butter bereitetes Gemisch dargereicht; es ist der madhuparka. Nachdem der Bräutigam denselben genossen hat, bringt der Schwiegervater, mit dem Schwert in der Hand, eine Kuh. Der Bräutigam verhindert, dass sie geschlachtet werde, lässt sie frei; nun wird sie abgeführt und kömmt der Bräutigam nach Hause, so wird ihm diese Kuh von seinem Lehrer als Ehrengeschenk dedicirt [9]).

Rechtshistorisch genommen, gab es ursprünglich keinen besondern Erwerb des einzelnen Teilgenossen. Seine Thätigkeit äusserte sich in der Cultur des gemeinsamen Feldes, oder er befasste sich mit Erzeugung der nötigen Kleidungsstücke. Jedes Mitglied der Familie arbeitete das, was nach dem einheitlichen Wirtschaftsplan von demselben verlangt wurde. War die Thätigkeit eines jeden nothwendig, so lag kein Grund vor, den einen oder den andern bei der Verteilung der Produkte zu bevorzugen. Wer ein Handwerk betrieb, dessen Erzeugnisse mit den Erzeugnissen eines andern Handwerkers einer andern Familie umgetauscht wurden, erhielt den Unterhalt von seiner Familie; der Lohn seiner Arbeit gebührt derselben. Als aber mit der Entwickelung des Verkehrs

---

[1]) Mit. I. 7. 16.

[2]) Y. 2. 118 b.

[3]) M. 9. 206 b.

[4]) Y. 2. 118 a.

[5]) Die Worte pitr-dravyâvirodhena Y. 2. 118 a sind nach Mit. sarvaçeśah, pratyekam sambadhyate. Die Annahme, pitr-dravyâvirodhena sei nicht mit jedem hiernach specificirten Gut zu verbinden, führt dazu, dass man auch ein auf Kosten des Familiengutes erlangtes Geschenk nicht collationiren müsste; fasst man diese Worte als besondern Satz, so unterliegt auch das einfache Geschenk nicht der Collation. Das Herkommen unterwirft beides der Collation.

[6]) Y. 2. 118 b, M. 9. 206.

[7]) Y. 1. 61, M. 3. 31. Açvalâyana 1. 6. 6.

[8]) Ueber die Formen der Eheschliessung s. die Stellung der Weiber im Erbrecht. §. 1.

[9]) s. K. zu M. 9. 206 und Indische Studien V. p. 302.

lebens die Thätigkeit des einzelnen an einem Erzeugniss in den Vordergrund trat, gewährte man ihm im Anfang an einem so erworbenen Gut ein Voraus. So finden wir, dass Vasištha [1]) dem Erwerber zwei Teile am von ihm erworbenen Gute zuerkennt, während Çankha dem Rückerwerber eines entrissenen Immobile (und so lange die Veräusserung der Immobilien nicht zulässig war, konnte nicht vom Erwerb, sondern nur vom Rückerwerb des unbeweglichen die Rede sein) ein Viertel desselben als Voraus gewährt. Als jedoch einzelne Erwerbszweige für dazu befähigte und darin ausgebildete Individuen immer ergiebiger wurden, und die Fälle, dass sich solche Individuen vom Familienbande ausschieden, sich häuften [2]), liess man den nicht getrennten Teilgenossen zum ausschliesslichen Besitz des Erworbenen zu, was sich bei der Teilung darin manifestirte, dass er solches Gut nicht collationirte.

Es ist wohl zu bemerken, dass das Recht über das selbsterworbene Gut frei zu verfügen, d. i. dasselbe ohne Einwilligung der Söhne zu veräussern [3]) es beliebig zwischen seinen Söhnen zu verteilen [4]), erst dann zur Anerkennung gelangte, als dem Erwerber der ausschliessliche Besitz an dem erworbenen schon zuerkannt war.

Der Erwerb durch wissenschaftliche Thätigkeit [5]) wird von den Rechtsschriftstellern insbesondere ins Auge gefasst; vielleicht weil derselbe den Verfassern am nächsten lag, oder auch, weil derselbe am lucrativsten war. Ob man jedoch daraus darauf schliessen dürfte, dass der Begriff des selbsterworbenen Gutes sich erst da geltend machte, als religiöses Studium und priesterliche Funktionen zum Erwerbszweig geworden waren, lasse ich dahin gestellt. Die Geschichte des wirtschaftlichen Lebens in Indien müsste darüber Aufschluss geben, welcher Erwerbszweig wohl zuerst zu solcher eminenter Bedeutung gelangte. Vom Erwerb des Soldaten spricht nur der neueste Autor Nârada. Uebrigens finden wir schon in Manu [6]) (der viel altes neben manchen neuen enthält) als allgemeines Princip hingestellt, dass alles, was durch Anstrengung (çramena, svayam-îhita-labdham) erworben ist, die Erwerber nicht zu collationiren haben. Die Voraussetzung, es müsse ohne Nachteil des väterlichen Vermögens erworben sein, gilt in jedem Falle. Nur die Mitâkšarâ lässt [7]) denjenigen, der

---

[1]) Va. 25.

[2]) Die factische Unmöglichkeit solche Individuen daran zu hindern, führte dazu, jedem Familiengliede das Recht zuzuerkennen, sich von der Familie zu trennen, falls er keinen Anspruch auf's gemeinschaftliche Gut erhebt. Y. 1. 116 a und M. 9. 207.

[3]) Vyâsa kennt es noch nicht. Mit. I. 1. 27.

[4]) Vi. 17. 1.

[5]) G. N. Y. und M erwähnen ihn.

[6]) M 9. 208.

[7]) I. 4. 29.

auf Kosten des väterlichen Vermögens erwarb, zu zwei Teilen zu, bevorzugt ihn also vor den übrigen Teilgenossen.

Die Stelle des Vasištha, auf welche sie sich stützt [1]), ist mit der oben angeführten [2]) gleichbedeutend und enthält eben nichts, dass man sie auf den Erwerb auf Kosten des Familiengutes beziehen müsste. Es ist eine Stelle von rechtshistorischem Werth, die von der Mitâkšarâ falsch angewendet wird.

Gleich dem selbsterworbenen wurden im Laufe der Zeit auch andere Güter der Collation entzogen. So vor allem die Geschenke der Eltern aus dem selbsterworbenen Vermögen an ihre Kinder; (wo das freie Verfügungsrecht des Vaters über sein gesammtes Vermögen zur Anerkennung gelangte, war kein Geschenk der Collationirung unterworfen) diesen schloss sich allmälig das Geschenk von Freunden an, und endlich, als die Ehen nicht mehr durch Kauf geschlossen wurden, sollte das vom Schwiegervater zur Zeit der Hochzeit geschenkte sich den früher genannten Gaben anreihen.

Das von einem Collateralen geerbte Vermögen wird nur in der neuesten Zeit dem selbsterworbenen gleichgestellt werden können. Nach der Auffassung des alten Rechts hob die Teilung die Qualität des Ahnengutes, als solchen auch gegenüber Seitenverwandten nicht auf; daher die Veräusserung des Immobile an ihre Einwilligung gebunden war [3]).

G. 27. svayam arjitam avaidebhyo vaidyah kâmam na dadyât.

G. 28. avaidyâh samam vibhajeran.

Va. 25. anyena caišâm (brâtrṇâm V. 23) svayam-utpâditam syâd, dvyançam eva haret.

Mit. 1. 4. 29 citirt Va. 17. 42: yena caišâm svayam-arjitam syât, sa dvyançam eva labheteti.

Vi. 17. 1. pitâ cet putrân vibhajet, tasya svecchâ svayam-upârjitârthe.

N. 6. çaurya-bhâryâ-dhane cobhe, yacca vidyâ-dhanam bhavet.
trîṇy etâny avibhaktâni, prasâdo yaçca paitrkah.
cit. Mit. I. 1. 19.

N. 7. mâtrâca svadhanam dattam yasmai syât prîti-pûrvakam,
tasyâpy eša vidhir dršto; mâtâpi hi yathâ pitâ.

N. 10. kutumbam bibhryâd bhrâtur yo vidyâm adhigacchatah.
bhâgam vidyâ-dhanât tasmât sa labhetâçruto 'pi san.
(cit. Mit. I. 4. 8.)

N. 11. vaidyo' vaidyâya nâ' kâmo dadyâd ançam svato dhanât.
pitryam dravyam samâcritya na ca tena tad âhrtam.

M. 9. 204. yat kincit pitari prete dhanam jyešthô 'dhigacchati.
bhâgo yavîyasâm tatra yadi vidyânupâlinah.

---

[1]) nach Colebrooke 17. 42.
[2]) Va. 17. 25.
[3]) Mit. I. 1. 30. und 31.

9. 205. avidyânâm tu sarvešâm îhâtaç ced dhanam bhavet,
samas tatra vibhâga syâd apitrya, iti dhâraṇâ.
9. 206. vidyâ-dhanam tu yad yasya, tat tasyaiva dhanam bhavet,
maitram, audvâhikam caiva, mâdhupârkikam eva ca.
9. 208. anupaghnan pitr-dravyam çrameṇa yad upârjitam,
svayam-îhita-labdham, tan nâkâmo dâtum arhati.
9. 215. bhrâtrṇâm avibhaktânâm yady utthânam bhavet saha.
na putra-bhâgam višamam pitâ dadyât kathancana.
Y. 2. 118. pitr-dravyâ-'virodhena yad anyat svayam arjitam,
maitram, audvâhikancaiva dâyâdânân na tad bhavet.
2. 19. kramâd abhyâgatam dravyam hrtam apy uddharet tu yah,
dâyâdebhyo na tad dadyâd, vidyayâ labdham eva ca.
Y. 120 a) sâmânyârtha-samutthâne vibhâgas tu samah smrtah.
Y. 123 a) pitrbhyam yasya yad dattam, tat tasyaiva dhanam bhavet.
Kâtyâyana citirt durch Kullûka zu M. 9. 206 und Mit. I. 4. 8:
para-bhakta-pradânena prâptâ vidyâ yadânyatah,
tayâ prâptam ca vidhinâ, vidyâ-prâptam tad ucyate,
Mit.: para-bhaktopayogena vidyâ prâptânyatas tu yâ
tayâ labdham dhanam yat tu, vidyâ-prâptam tad ucyate.
Mit. I. 4. 15. samavetais tu yat prâptam, sarve tatra samânçinah.

§. 5.

Sachen, die nicht unter die Teilung fallen.

Ursprünglich gibt es keine Teilung. Nach dem Tode des Familienhauptes tritt der älteste Sohn als bhartâ çešâṇâm, [1]) an die Stelle des Vaters. Was gemeinsam war, bleibt gemeinsam, was bisher in Gebrauch eines einzelnen war, bleibt es auch ferner. Dass das Ackerland eines Stammes zwischen den Stammesgenossen nie zu verteilen sei, sagt ausdrücklich Uçanas[2]). Die Mitâkšarâ will jedoch unter kšetram, Feld, nur ein solches verstehen „das ein Brahmane geschenkt erhielt, ein solches sei er nicht befugt andern Söhnen als von Brahmaninnen geborneu zu hinterlassen, hat er es bei Lebszeiten dem Sohne einer Kšatriyâ oder einer andern (wohl nur einer Vaiçyâ [3]) gegeben, so kann es der Sohn der Brahmanin zurücknehmen“ [4]). Abgesehen davon, dass es

[1]) S. unten über die Bevorzugung des ältesten bei der Teilung.
[2]) Citirt in Mit. I. 4. 26.
[3]) S. unten über Succession der Söhne von Weibern verschiedener Kaste
[4]) Die Stelle ist nach Balambhatta von Vrhaspati und wird auch bei Jîmûta Vâhana C. 9. §. 19 als solche citirt.

gänzlich willkürlich ist dem Worte „kšetram“ einen so beschränkten Sinn zu unterlegen, muss an der Richtigkeit umsomehr gezweifelt werden als Uçanas im selben Verse vor dem kšetram auch das yâjyam, das durch Opfern erworbene anführt und als unteilbar bezeichnet.

Ins unteilbare immobile (Erbe) rückten die Verwandten [1]) jure sanguinis (janmanaiva svatvam [2]) ein, und die dem dahingeschiedenen nächststehenden, bisherigen Anwärter, oder ursprünglich wohl nur der älteste der gleich nahen, verteten resp. vertritt von nun die Familie nach aussen. Die Theorie sagt demnach mit Recht, dass das Recht zum Familiengut durch die Geburt entstehe. Zum Familiengute wird von Vyâsa auch das erworbene Immobile, wie auch erworbene Sclaven gerechnet. Das Recht der Kinder habe seinen Grund darin, dass sie genährt werden müssten, unterhaltsbedürftig sind, daher nur in ihrem Interesse (kutumbârthe) zur Verpfändung, in späteren Zeiten auch zum Verkauf des Familiengutes geschritten werden kann, auch ohne ihre Einwilligung, wenn sie selbe ihres Alters wegen nicht geben konnten. Das Recht des Vaters und der Söhne am Familiengute ist ein gleiches. [3]) Die Bezeichnung des Feldes als schon vom Grossvater besessenes, bei Yâjnavalkya ist vielleicht nur als Hinweis darauf zu fassen, dass das Immobile seit Alters her im Besitz der Familie sei und eben nicht dahin zu deuten, ein Immobile könne nur dann als Familiengut gelten, wenn es schon vom Grossvater erworben ist, mit einem Worte, wenn die Einrückung in das Gut schon einmal stattgefunden hat. Nun aber ist auch der Vater, der das Immobile erworben, ebenso an die Einwilligung aller in der Gewere inbegriffenen gebunden, als der Vater, der das Gut schon erbte. [4]) Ja sogar die Einwilligung der Gemeinde, wie auch der Nachbarn (sie fallen übrigens in der Regel mit den nächsten Verwandten zusammen), wird verlangt. Wir können, entgegen den Deutungen der Mitâkšarâ in alldem nur die Fortwirkung des der Gemeinde, und nach ihrer Auflösung in gentes, des denselben zustehenden Genossenschaftseigentums sehen, das als Anwartschaft virtuell noch weiter fortbestand und dem durch Fixirung des Rechtes, des einzelnen an einem bestimmten Teil des Familiengutes kein Abbruch geschehen konnte.

Die Weide wurde von den einzelnen Familien als Genossenschaftseigentum besessen. Der Tod eines Familienhauptes änderte an dem Verhältniss dieser Familie, zu den übrigen Familien der Gemeinde eben nichts, ihr Anspruch auf's Weideland erlitt dadurch keine Veränderung. Die uns vorliegenden Autoren erwähnen daher das Weideland nicht. [5])

---

[1]) Darüber, welche die zunächst berufenen sind s. die Successionsordnung.
[2]) Mit. I. 1. 23 und 27.
[3]) Y. 121 und Vi. 17. 1 und Mit. I. 1. 21.
[4]) Mit. I. 1. 27.
[5]) Manu 9. 219 spricht von pracâram das Colebrooke Mit. I. 4. 16 richtig mit common way übersetzt. Loiseleur Deslongchamps übersetzt wohl falsch le

Unteilbar ist das Wasser [1] (udakam). Das in einem Brunnen aufgefangene, oder sonst wo befindliche Wasser ist von allen Teilgenossen gleichzeitig zu geniessen [2]; es ist nicht zu schätzen und der Wert desselben zu teilen, sondern abwechselnd zu gebrauchen [3] [4].

Das yoga-kšemam [5] ist nach der Mitâkšarâ dem ištam pûrtam gleich. Yoga bezeichnet das Mittel (kâranam, cause) wodurch man nicht erlangtes erlangt; es ist eine mittelst des nach den Veden und dem Herkommen geheiligten Feuers vollzogene Opferhandlung; kšema bezeichnet, was den Grund der Erhaltung des schon erlangten bildet, also das Almosengeben ausserhalb des Altarplatzes, das Graben eines Teiches, das Anlegen eines Gartens und jeden andern Act, der unter den Begriff des pûrtam fällt. Ebenso erklärt das yogakšema der ib. von der Mitâkšarâ angeführte Laugâkši. Kurz, die Früchte gottesdienstlicher Handlungen, wie auch sonstiger frommer Werke können nicht geteilt werden.

Zubereitete Speisen (krtânnam), z. B. Mus, gerösteter Reis sollen nicht geteilt werden [6]; sie sollen gelegenheitlich verzehrt werden [7]; aber auch im Falle, dass die gekochte Speise von grösserem Wert wäre, wird sie nicht verteilt, sondern einer erhält sie, während die übrigen in ungekochter Speise ein ensprechendes Wertäquivalent erhalten [8].

---

pâturage pour les bestiaux, wie auch das Y. 2. 166 vorkommende pracâra nicht durch Weideland (Stenzler) pasture-ground (Röer und Montriou) zu übersetzen ist. Kullûka erklärt zu M. 9. 219 gavâdînâm pracâra-mârgah, und Mit. I. 4. 25 zur selben Stelle: pracâro grhâdišu praveçana-nirgamana-mârgah, und zu Y. 166 a): grâmyecc ayâ go-pracâro bhûmi-râja-vaçena vâ sagt die Mitâkšarâ: grâmya-janecchayâ, bhûmy-alpa-mahatvâpekšayâ, râjecchayâ vâ gopracârah kartavyah gavâdînâm caranârtham kiyân api bhû-bhâgo'krštah parikalpanîya, ity arthah. Das Petersburger Wörterbuch jedoch gibt die Bedeutung „Weideland.“ Ein Teil des von der Gemeinde nicht cultivirten Landes (waste) würde demnach von der Gemeinde, oder auch vom König zur Weide bestimmt und zwar nahm letzterer auf die Ausdehnung des uncultivirten Landes Rücksicht. Was vom Gemeindebesitz nicht Weide wurde unterlag im Laufe der Zeit der Feudalisation und wurde zum absoluten Eigentum der besitzenden Familie, die dem in der Gemeinde herrschenden Wirthschaftssystem auf ihrem Gute nicht unterworfen ist. Die sûtrâ's und dharmaçâstrâ's beziehen sich nur auf das aus dem Genossenschaftseigentum durch Teilung hervorgegangene Eigentum der Gemeindemitglieder.

[1] G. 28. 44. M. 9. 219 und Mit. I. 4. 21 und Uçanas citirt in Mit. I. 4. 26.

[2] K. zu M. 9. 219.

[3] Mit. zu M. 9. 219.

[4] Ob das alte Indien ein künstliches Irrigationsystem, wie ein solches unter brittischen Regime durchgeführt wird, wenigstens in seinen Anfängen schon kannte, lässt sich nicht entscheiden. Im Rg Veda findet sich eine Stelle, welche von Wassern, die in Graben laufen, spricht: 7. 49. 2 a)

yâ âpo divyâ' utá vâ srávanti,
khanítrimâ utá vâ yâh svayamjâh.

[5] G 28. 44 und M. 9. 219 und Mit. I. 4. 23.

[6] G 28. 44 und Uçanas citirt in Mit. I. 4. 26.

[7] Mit. I. 4. 20.

[8] Kullûka zu M. 219.

Hieher wird gezählt ferner das patram [1]). Es ist darunter ein Vehikel im allgemeinen zu verstehen; ein Pferd, eine Sänfte und dgl. Mit dem Vehikel beginnt die Reihe jener Gegenstände, welche, da sie vor der Teilung im Besitz eines einzelnen waren, auch nach der Teilung im Besitz ebendesselben verbleiben sollen. Nach Kullûka soll jedoch das Vehikel, das Kleid oder auch der Schmuck, welche mehr als mittelmässigen Wert haben, verkauft und deren Preis verteilt werden [2]). Sind z. B. die Erben Pferdehändler, so werden die Pferde verkauft und verteilt [3]). Ist die Zahl der zu verteilenden Tiere ungleich, d. i kann die Zahl der Tiere mit der der Erben nicht ohne Rest geteilt werden, so erhält diesen Rest der älteste [4]).

Die Kleider (vastram). Neue Kleider werden verteilt, getragene bleiben im Besitz desjenigen, der sie trug [5]). Nach einer in der Mitâkšarâ ib. citirten Stelle des Vrhaspati sind die Kleider, der Schmuck, das Bett, das Vehikel des Vaters nicht zu verteilen, sondern mit wohlriechenden Kränzen geschmückt dem Geniesser des Çrâddha (Todtenopfer) zu übergeben.

Das alankâram. Der Schmuck, der nicht getragen wird, ist allen gemeinschaftlich und wird verteilt; der getragene bleibt im Besitz desjenigen, der ihn trug [6]).

Ueber die Weiber und das strîdhanam, insofern selbe nicht unter die Teilung fallen, s. die Stellung der Weiber im indischen Erbrecht.

G. 28. 44. udaka-yoga-kšema-krtânne 'ništo vibhâgah.

G. 9. 219. vastram, patram, alankâram, krtânnam, udakam, striyah,
yoga-kšemam, pracâram ca, na vibhâjyam pracakšate.

Mit. I. 4. 26 Stelle des Uçana:
avibhâjyam sagotrânâm â-sahasra-kulâd api,
yâjyam, kšetramca, patramca, krtânnam, udakam, striyah.

Mit. I. 4. 17 Stelle des Vrhaspati:
vastrâlankâra-çayyâdi pitur, yad vâhanâdikam,
gandha-mâlyaih samabhyarcya çrâddhabhoktre tad arpayet.

---

[1]) Colebrooke sub Mit. I. 4. 26 übersetzt written document; unstreitig bedeutet patram auch Papier, Document. Auch daraus, dass es nach dem Grundbesitz angeführt wird, könnte man meinen, es handle sich um darauf bezügliche Schriftstücke; wogegen zu erwägen, dass in der Stelle des Uçana das Grundstück noch als unverteilbares aufgezählt wird und diese Schriftstücke sich demnach auf die ursprüngliche Verlosung beziehen müssten. Die Anfertigung solcher bei dieser Gelegenheit ist aber unwahrscheinlich.

[2]) Zu M. 9. 219.

[3]) Mit. I. 4. 18.

[4]) Solche Tiere gehören zum Voraus des ältesten. Die Mitâkšarâ stützt sich auf M. 9. 119, wonach Ziegen, Schafe, Einhufer, die im vorhin angegebenen Sinn ungleich sind, nicht geteilt werden, sondern dem ältesten zufallen.

[5]) Mit. I. 4. 17.

[6]) Mit. I. 4. 19. Ueber die hier in der Mit. citirte Stelle des Manu 9. 200, (= Vi. 17. 22) und den Schmuck der Weiber im allgemeinen, siehe die Stellung der Weiber im indischen Erbrecht.

§. 6.

Ueber die Haftung der Erben für die Schulden des Erblassers.

Für Schulden, welche vor der Teilung durch den Vater oder das verwaltende Familienmitglied [1]) für die Erhaltung der Familie, den Haushalt, eingegangen wurden, haften auch nach der Teilung sämmtliche Teilgenossen; auch jene, welche beim Eingehen der Verbindlichkeit, da sie minorenn waren, ihre Einwilligung zu geben, nicht aufgefordert wurden. In neuerer Zeit haften sämmtliche Teilgenossen für eine, für die Erhaltung der Familie im Notfalle von irgend einem Mitgliede eingegangene Schuld, auch da, wenn sie zu deren Aufnahme nicht einwilligten [2]).

Die Bürgschaft wird durch den Tod des Vaters, der sich verbürgte, nicht aufgehoben; die Söhne treten an dessen Stelle. Beim mandatum qualificatum haften jedoch die Söhne des Mandanten nicht. Ebenso haftet nur derjenige, der sich dafür verbürgte, dass ein anderer bei Gericht erscheinen werde, nicht aber die Söhne des Bürgen [3]).

Die gemeinschaftlichen Schulden werden in derselben Proportion, in der das Vermögen geteilt [4]). Haben sich mehrere Teilgenossen für eine Schuld verbürgt, so zahlen sie nach ihrem Anteil am Vermögen. Sind sie jedoch Correalschuldner, so haftet ein jeder für die ganze Schuld [5]).

Nach Yâjnavalkya 2. 117 b. haben die Söhne auch die Schulden der Mutter zu tilgen.

Auf die Frage, ob die Söhne auch über die Grenze des Vermögens hinaus verpflichtet sind, die Schulden des Vaters zu bezahlen, geben die Quellen keine Antwort. Nur Yâjnavalkya 2. 50 sagt: „Wenn der Vater ausgewandert, gestorben oder von Unglück getroffen ist [6]), so soll die Schuld von den Söhnen und Enkeln bezahlt werden.“ Nach der Mitâkšarâ soll dieses auch dann geschehen, wenn kein väterliches Vermögen vorhanden ist, und zwar haften in erster Reihe die Söhne, dann die Enkel. Ebenso fraglich bleibt es, ob bei einer vom Vater oder dem verwaltenden Teilgenossen eingegangenen Schuld die Praesumption gilt, es sei die Schuld zur Erhaltung der Familie eingegangen worden. In neuerer Zeit wird dieses angenommen; jedoch muss der Gläubiger, im Falle die Interessen eines minderjährigen Teilgenossen im Spiele sind, beweisen, es seien genügende Gründe

---

[1]) Vgl. N. 13. 35. In älterer Zeit war es immer der älteste, vgl. M. 9. 213. Zu bemerken ist, dass das eigentliche Rechtssubject immer die Familie selbst ist. sie wird durch das Familienhaupt nur vertreten.

[2]) Y. 2. 45 und Mit. ib M. 8 166, vgl. auch Y. 2. 46.

[3]) Y. 2. 53 und Mit. ib. und Y. 2. 54. M. 8. 158 und 160.

[4]) Y. 2. 117.

[5]) Y. 2. 55 und Mit. ib.

[6]) Die Mitâkšarâ bringt als Beispiel eine unheilbare Krankheit.

vorgelegen, dass er annehmen konnte, die Schuld sei vom verwaltenden Familienmitgliede bona fide eingegangen worden.

Es gibt Schulden, welche durch den Tod des Schuldners aufgehoben werden. So braucht der Sohn die Schulden für geistige Getränke, Liebesausschweifungen, Spiel oder die von einer Geldstrafe oder Zoll (es sei das Ganze oder auch ein Teil der Geldstrafe oder des Zolles Mit.) noch übrig sind und ebenso unnötige Geschenke (vṛthâdânam) nicht zu zahlen [1].

Bemerkung.

Zwischen Brüdern, Gatten, Vater und Sohn ist das Schuldenmachen und Bürgschaftleisten insofern sie nicht geteilt sind, nicht zulässig [2]. Jedoch kann die Gattin im neueren indischen Recht für den Gatten Bürgschaft leisten. So erwähnt Y. 2. 49 das constitutum debiti alieni. Die Intercession der Gattin ist also nicht ausgeschlossen.

Hinsichtlich der Haftung des Ehemannes für Schulden der Gattin, gilt das Princip, der Gatte hafte für sie nicht, es wären denn diese Schulden zur Erhaltung der Familie eingegangen [3] Jedoch die Schulden der Frauen von Hirten, Schenkwirten, Schauspielern [4], Wäschern oder Jägern soll der Mann bezahlen [5]. Nach der Mitâkšarâ sind die hier benannten exemplificative angeführt [6].

Die Lasten einer Erbschaft bilden jedoch nicht nur die Schulden, sondern auch gewisse Personen, welche zwar keinen Quotenteil der Erbschaft, jedoch den Unterhalt aus derselben beanspruchen können, diese sind:

1. Die zu erhaltenden männlichen Familienglieder (bhartavyâs) die in Folge irgend eines körperlichen oder geistigen Mangels kein Recht zum Teil haben [7].

2. Die Weiber im ältesten Recht. In neuerer Zeit muss die Familie auch die Kosten der Verheiratung der Töchter tragen; in älterer Zeit wurden die Gattinnen bekanntlich durch Raub und Kauf erworben. In späterer Zeit jedoch gelangen Gattinnen und Töchter zur Verwaltung des Vermögens ihres Gatten resp. Vaters und schliessen während ihrer Lebszeit die collateralen Anwärter

[1]) Y. 2. 47 und M. 8. 159 vṛthâdânam ist nach der Mit. was einem Betrüger, Lobsänger, Ringer versprochen wurde.
[2]) Y. 2. 52.
[3]) Y. 2. 46.
[4]) Diese Herren überliessen ihre Weiber andern zum Gebrauch, z. B. alludirt darauf Râmâyaṇa 2. 30 8, 6. 101. 5
[5]) Y. 2. 48.
[6]) Ueber die gesetzliche Gütergemeinschaft zwischen den Ehegatten bei Âpastamba 14. (16 18) S. Die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht §. 2.
[7]) S. den Anhang zur Successionsordnung.

vom Einrücken in die Erbschaft aus [1]; erben dagegen die Söhne des Erblassers, so concurriren sie mit denselben, s. §. 14.

Y. 2. 45 avibhaktaiḥ kuṭumbârthe yad ṛṇam tu kṛtam bhavet,
dadyus tad ṛkthinaḥ, prete prošite vâ kuṭumbini.

2. 46 na yošit pati-putrâbhyâm, na putreṇa kṛtam pitâ,
dadyâd ṛte kuṭumbârthân, na patiḥ strîkṛtam tathâ.

2. 47 surâ-k â m a-dyuta-kṛtam daṇḍa-çulkâvaçištakam,
vṛthâ-dânan tathaiveha putro dadyân na paitṛkam.

2. 48 gopa-çauṇḍika-çailûša-rajaka-vyâdha-yošitâm,
ṛṇam dadyât patis tâsâm, yasmâd vṛttis tadâçrayâ.

2. 49 pratipannam striyâ deyam, patyâ vâ saha yad kṛtam.

Mit.: mumûršuṇâ, pravatsyatâ vâ patyâ niyuktayâ ṛṇadâne yat pratipannam, tat patikṛtam ṛṇam deyam; yacca patyâ saha bhâryayâ kṛtan, tad api bhartṛ-abhâve bhâryayâ a p u t r a y â deyam.

2. 50 pitari prošite prete vyasanâbhiplute 'pi vâ,
putra-pautrair ṛṇam deyam, nihnave šâkšibhâvitam.

Mit.: acikitsanîya-vyâdhy-âdy-abhibhûto vâ, tadâ tad-kṛtam ṛṇam avaçyam deyam putreṇa pautreṇa vâ, pitṛ-dhanâbhâve 'pi putratvena ca, tatra kramo 'py ayam eva, pitṛ-abhâve putraḥ, putrâbhâve pautraḥ.

2. 52 bhrâtṛṇâm atha dampatyo, pituḥ putrasya caiva hi,
prâtibhâvyam, ṛṇam, sâkšyam avibhakte na tu smṛtam.

2. 53 darçane, pratyaye, dâne, prâtibhâvyam vidhîyate,
âdyau tu vitathe dâpyâv, itarasya sutâv api.

Mit.: viçvâse, matpratyâyenâ 'sya dhanam prayaccha, nâyam tvâm vancayišyate; yady ayam na dadâti, tadânim aham eva dhanam dâsyâmîti.

2. 55 bahavaḥ syur yadi, svânçair dadyuḥ pratibhuvo dhanam,
eka-châyâçritešv ešu dhanikasya yathâruci.

Mit.: ekasyâdhamarṇasya châyâ-sâdṛçyam; tâm âçritâh, eka-châyâçritâh; adhamarṇo yathâ kṛtsna-dravya-dânâya sthitas, tathâ dâna-pratibhuvo 'pi pratyekam kṛtsna-dânâya sthitâḥ.

M. 8. 158 yo yasya pratibhûs tišṭed darçanâyeha mânavaḥ,
adarçayan sa tan tasya, prayacchet sva-dhanâd ṛṇam.

8. 159 prâtibhâvyam vṛthâ-dânam, âkšikam saurikam ca yat,
daṇḍa-çulkâvacešam ca, na putro dâtum arhati.

8. 160 darçana-prâtibhâvye tu vidhiḥ syât pûrvacoditaḥ,
dâna-pratibhuvi prete, dâyâdân api dâpayet.

8. 166 grahitâ yadi našṭaḥ syât kutumbârthe kṛto vyayaḥ,
dâtavyam bândhavais tat syât, pravibhaktair api svataḥ.

---

[1]) S. die Weiber im indischen Erbrecht.

§. 7.

Ueber die Feststellung der Teile.

Bei der Verteilung des Vermögens wird der status quo desselben als Ausgangspunkt genommen[1]; darauf, ob vor der Teilung für einen oder den andern Teilgenossen mehr ausgegeben würde, wird keine Rücksicht genommen.

Die Grösse der Teile der einzelnen Teilgenossen folgt teils aus ihrer Stellung in der Familie, teils aus der Natur des Vermögens.

Nehmen wir erstens den Fall, wenn die Teilung beim Leben des Vaters geschieht.

Obwohl alle uns vorliegenden Autoren mit Ausnahme des Vasištha von einer Teilung beim Leben des Vaters sprechen[2], so erwähnt dennoch keine der älteren, dass der Vater sich bei der Verteilung mehr behielt, als je einer seiner Söhne erhielt. Es ist dieses um so bemerkenswerther, als die Bevorzugung des ältesten bei der Teilung allgemein bekannt ist[3] Ja sogar, man könnte die Frage aufwerfen, ob der teilende Vater sich selbst ein Teil behielt. Die Taittirîyâ Samhitâ wie auch Baudhâyana und Âpastamba[4] erwähnen nicht, dass der Vater sich ein Teil behalte; doch nachdem nach Baudhâyana[5] die Verteilung nur stattfinden konnte, wenn es dem Vater so gefiel, so nahm er die Teilung wohl nur dann vor, wenn er es erwarten konnte, dass ihn seine Söhne anständig erhalten werden. Dass jedoch aus dem

---

[1]) In wiefern der getrennte Erwerb der einzelnen Teilgenossen zu collationiren war, darüber s. §. 4 B. und eben daselbst über Geschenke der Eltern an ihre Kinder, welche bei der Teilung als Voraus behalten werden durften. Ueber Güter, welche unteilbar sind, wie auch über solche Güter, welche schon vor der Teilung im Besitz eines einzelnen waren, in dem sie auch nach der Teilung verbleiben s. §. 5.

[2]) S. Zeitpunkt der Verteilung §. 2.

[3]) Die Calcuttaer Ausgabe der Mitâkšarâ I. 3. 6 liest: Âpastamba 14. 8 rathaḥ pituḥ paribhâṇdam gṛhe 14. 9 'lankâro bhâryâyâḥ, während die Benares Ausgabe paribhâṇdam ca gṛhe sagt, wie auch Bühler liest. (Digest of Hindu Law I. p. 304.) Colebrooke setzt nun den Beistrich nach rathaḥ pituḥ und zieht paribhâṇdam gṛhe zu 'lankâro bhâryâyâḥ (vielleicht mit Anlehnung an Mit. I. 2. 10) und übersetzt: the car appertains to the father; and the furniture in the house and her ornaments are the wife's Bühler dagegen übersetzt nach der oben angegebenen Trennung: The chariot and the furniture in the father's house (are according to others the share of the eldest — der vorhergehende Vers Âpastamba 14. 7 sprach eben vom praecipuum des ältesten.) Wäre mit Colebrooke zu lesen, was jedoch die Partikel ca nach paribhâṇdam unwahrscheinlich macht, so wären dem Âpastamba Autoren bekannt gewesen, die auch für den Vater ein praecipuum kennen, nämlich den Wagen; da dem aber nicht so ist, so müssen wir im Wagen des Vaters (darüber, dass jedes sonstige Vehikel im Gebrauch desjenigen blieb, der es vor derselben benützte s. §. 5) eben sowohl wie im Hausgerät ein nach der Gewohnheit irgend eines Stammes dem ältesten Sohn zukommendes Voraus erblicken.

[4]) T. S. III. 1 9. 4 B. II. 2. 1 und Â. 13. 13 und 14 1.

[5]) B. II. 2. 4.

Umstand, dass Baudhâyana und Âpastamba es nicht erwähnen, dass der Vater sich ein Teil behalte, eben nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann, dass er sich keines behielt, geht schon daraus hervor, dass auch Gautama [1]) vom Teil des Vaters bei der Teilung nicht spricht, während er 28. 26 sagt: der nach der Teilung geborne Erbe erhält das väterliche, was Bühler mit Recht so übersetzt: A son born after partition takes whatever his father may leave, d. i. pitryam bedeutet den väterlichen Nachlass. Um dass es einen solchen gebe, ist es nun notwendig, dass bei der Teilung auch der Vater beteiligt wurde. Wir können mithin annehmen, dass, ausser im Falle sehr hohen Alters, der Vater sich immer ein Teil behielt.

Die zweite Frage ist, ob der Vater sich mehr behielt, als die einzelnen Söhne erhielten. Nach der herrschenden Auffassung dass das Recht zum Familiengut durch Geburt entstehe, wie auch dass des Vaters und des Sohnes Recht am Familiengute ein gleiches sei [2]), ebenso wie aus dem Mangel jeder Andeutung einer ungleichen Teilung zwischen dem Vater und den Söhnen, müssen wir folgern, dass der Vater eben kein grösseres Teil erhielt, als die übrigen. Nach Višṇu [3]) konnte der Vater jedoch über das selbsterworbene frei verfügen, sich also bei der Verteilung dasselbe auch ganz behalten.

Nach Yâjnavalkya ist der Vater zwar berechtiget, einzelne seiner Kinder zu beschenken [4]), nachdem jedoch sein Recht am Familiengut, sei es beweglich oder unbeweglich, kein grösseres ist, als das seiner Kinder [5]), so kann er ohne deren Einwilligung aus demselben nichts verschenken; frei verfügen kann er nur über das selbsterworbene. Nimmt er die Teilung vor, so kann er bei derselben entweder den ältesten bevorzugen, oder auch gleich verteilen [6]). Weiter erstreckt sich sein Belieben eben nicht; verteilt er anders, als das Herkommen es verlangt, so besteht diese Teilung zu Recht nicht [7]).

Nach der Lehre der Mitâkšarâ kann der Vater über das selbsterworbene Gut frei verfügen, die Zeit der Verteilung desselben hängt von ihm ab; bei der Teilung kann er sich aus demselben zwei Teile behalten. Nachdem die citirte Stelle des Nârada (13. 12) vom verteilenden Vater spricht, und Yâjnavalkya 2. 114 den freiwillig verteilenden Vater vor Augen hat, so soll nach der neueren Auffassung der Vater, wenn er zur Teilung ge-

---

[1]) G. 28. 2.

[2]) Y. 2. 121 und Vi. 17. 2. Auch in der L. Burgund LI. §. 1 wird wohl der Ausdruck aequo jure dahin zu deuten sein, dass der Vater sich ein Kopftheil nimmt, vgl. L. Burgund. Tit 1 §. 1 und Tit. 84.

[3]) Vi. 17. 1.

[4]) Y. 2. 123 a

[5]) Y. 2. 121.

[6]) Y. 2. 114.

[7]) Y 2. 116 b.

zwungen wurde, kein Recht haben, sich zwei Teile zu behalten [1]). Fraglich ist es, ob die Mitâkšarâ schon selbsterworbenes unbewegliches Gut kennt. Denn obwohl die Entscheidungen der High-Courts ein solches kennen, so lässt die Mitâkšarâ [2]) das Verfügungsrecht des Vaters nur im beweglichen Gute zu und über dieses kann er nur in den daselbst angeführten Fällen — zur Erfüllung nothwendiger Pflichten und durch heilige Texte gebotener Zwecke, als Liebesgaben, Erhaltung der Familie, Errettung aus der Not, und dergleichen — unabhängig verfügen.

Dass der Vater nach den Texten berechtigt ist, den ältesten bei der Teilung zu bevorzugen, erkennt die Mitâkšarâ zwar an, sie selbst erklärt sich jedoch dagegen [3]).

Schwierig ist es zu entscheiden, ob Nârada das unumschränkte Verfügungsrecht des Vaters auch über das Familiengut anerkennt.

Im uns vorliegenden dâya-bhâga des Nârada wird weder das Familiengut noch das selbsterworbene Vermögen erwähnt. Daraus, dass geteilte Brüder über ihr Vermögen unumschränkt verfügen können, geht hervor, dass die Besitzverhältnisse, unter denen die Familie als das Rechtssubject des unbeweglichen Gutes gefasst werden musste, geschwunden waren. In der Definition des dâya-bhâga spricht der Autor von dem väterlichen Gute (artha pitrya) als einem einheitlichem Güterinbegriff, ohne des Unterschiedes zwischen Familiengut und selbsterworbenem Vermögen zu gedenken und 13. 4 lässt er den Vater nach Belieben verteilen. Ob daraus, dass die Söhne im N. 13. 3 angeführten Falle die Teilung fordern können, gefolgert werden müsse, in diesem Falle verteilten die Söhne gleich und das Verfügungsrecht des Vaters könne nicht zur Geltung kommen, scheint mir fraglich. Nun aber sagt Nârada 13. 12 a, der verteilende Vater behalte sich zwei Teile, wie auch die Mutter [4]) nach dem Tode des Vaters ein gleiches Teil mit den Söhnen erhalten soll. Ferner soll bei der Teilung der älteste das grösste, der jüngste das kleinste Teil bekommen, die übrigen aber gleiche [5]). Unstreitig bezieht sich diese Regel der Verteilung zwischen Söhnen auf den Fall der Teilung nach dem Tode des Vaters, wie aus dem vorhergehenden Halbvers, wie auch daraus folgt, dass die Bevorzugung des ältesten ausdrücklich dem Belieben des verteilenden Vaters überlassen wird. Man kann demnach darin, dass der Vater sich zwei Teile behalte, keine das Verfügungsrecht desselben beschränkende Regel, sondern nur die Angabe einer

---

[1]) Mit. I. 5. 7. Nârada 13. 12 kann nach Vijnâneçvara's Auffassung sich nur auf's selbsterworbene beziehen.

[2]) Mit. I. 1. 27.

[3]) Mit. I. 3. 4.

[4]) N. 43

[5]) N. 1.

[6]) N. 13. 12 b.

[7]) N. 13. 13. Ueber die Concurrenz der unverheirateten Tochter s. §. 14.

Gewohnheit erblicken, die aber nicht mehr bindend war, indem Nârada 13. 15 b den Vater ausdrücklich als denjenigen bezeichnet, der über alles verfügt und 13. 15 a die durch den Vater vorgenommene Teilung für die Söhne, seien sie gleich oder ungleich beteilt worden, als Gesetz hinstellt, d. i. als Norm, an der sie nicht mehr ändern dürfen. Die Voraussetzung dieses freien Verteilungsrechtes ist, dass der Vater nicht krank, zornig oder einem Sinnesgenuss ergeben sei, und nicht anders handelt, als es die Gesetze erlauben [1]) (anyathâ çâstrakârî). Die Fähigkeit, das freie Verfügungsrecht auszuüben, kann also aus natürlichen Gründen fehlen (wie auch die testamenti factio activa im römischen Rechte). Unklar bleibt es jedoch, ob wir unter dem „nicht gesetzmässig handelnden" einen verstehen sollen, dem das Verfügungsrecht aus irgend einem Rechtsgrunde entzogen ist, z. B. weil er patita ist, oder einen Vater, der die Ansprüche, die seinen Kindern zustehen, nicht berücksichtigt und eine inofficiose Verfügung trifft. Wir neigen uns der letzteren Ansicht zu, da auch Yâjnavalkya 2. 116 b so interpretirt wird.

Vi. 17. 1. pitâ cet putrân vibhajet, tasya svecchâ svayamupârjiterthe,
17. 2 paitâmahe tv arthe, pitr-putrayos tulyam svâmitvam.
Y. 114 vibhâgam cet pitâ kuryat svecchayâ vibhajet sutân,
jyešthamvâ çreštha-bhâgena, sarve vâ syuḥ samânçinah.
116 b) nyûnâdhika-vibhaktânâm dharmyaḥ pitrkrtaḥ smrtaḥ.
121 bhûr yâ pitâmahopattâ, nibandho, dravyam eva vâ,
tatra syât sadrçam svâmyam pituḥ putrasya caiva hi.
123 a) pitrbhyâm yasya yad dattam, tat tasyaiva dhanam bhavet.
N. 4 pitaiva vâ svayam putrân vibhajet vayaḥ samsthitaḥ,
jyešṭham vâ çreštha-bhâgena, yathâ vâsya matir bhavet.
N. 12 a) dvâv ançau pratipadyeta vibhajan âtmanaḥ pitâ.
N. 15 pitraiva tu vibhaktâ ye hinâdhika-samair dhanaiḥ,
tešâm sa eva dharmaḥ syât, sarvasya hi pitâ prabhuḥ.
N. 16 vyâdhitaḥ kupitaçcaiva, višayâsakta-mânasaḥ,
anyathâ-çâstra-kârî ca na vibhâge pitâ prabhuḥ.

§. 8.

Ueber die Bevorzugung des ältesten bei der Teilung.

A. Der älteste tritt an die Stelle des Sohnes.

Obwohl sämmtliche Autoren, mit Ausnahme des Vasištha, von einer Teilung beim Leben des Vaters, wie auch nach dessen

[1]) N. 4.
[2]) N. 16.

Tode — nur Âpastamba erwähnt diesen Zeitpunkt nicht — sprechen, so ist es doch unzweifelhaft, dass in ältesten Zeiten der älteste, und wenn er nicht fähig war, ein anderer an des Vaters Stelle trat und die Leitung des Hauses übernahm. Dafür spricht dass Nârada [1]) Gautama [2]) und Manu [3]) den ungeteilten Zustand der Brüder als facultativ hinstellen, ja sogar noch heute Familien im ungeteilten Zustande leben.

Ferner gibt ein Argument die Bevorzugung des ältesten bei der Teilung, es sei, dass derselbe ein grösseres Teil oder auch zwei Teile erhalte. Endlich kommen auch jene Stellen in Betracht, welche dafür, dass der älteste an die Spitze der Familie tritt und das gesammte Vermögen verwaltet, eine Erklärung suchen, d. i. die tatsächliche Praxis in der Religion begründet finden wollen [4]) und verlangen, dass die übrigen ihn gleichsam als Vater verehren mögen [5]), der älteste dagegen über sie herrschen möge [6]).

In ältesten Zeiten trat der älteste Sohn in die Familiengewalt, welche der Vater ausübte, nach dessen Tode ein; die übrigen Brüder sollten ihn als Vater ehren Es konnte also nicht vom Belieben der Brüder abhängen, ob sie im ungeteilten Zustand verbleiben wollten, oder die Teilung vornahmen. Das Ankämpfen der Autoren gegen den ungeteilten Zustand, welches durch die immer mehr zur Anerkennung gelangende Geltung des Individuums als selbstständigen Trägers von Rechten, veranlasst wurde [7]) und eben keinen Sinn hätte, wenn das Verbleiben im ungeteilten Zustande von der Wahl der Familienglieder abgehangen wäre; wie auch die Bevorzugung des ältesten bei der Teilung, findet ihre Begründung in der Stellung, welche der älteste bei der ungeteilten Familie einnahm, für deren Aufgeben ihm eine Entschädigung zu bieten, ganz grundlos wäre, wenn der älteste als ein von der Familie als mandans beauftragter mandatarius zu betrachten wäre, der nutu amovibilis ist.

---

[1]) N. 5.
[2]) G 28. 3.
[3]) M. 105. Die Stellen des Gautama und Manu beurkunden ihrem Wortlaute nach die Abfassung derselben in einer Zeit, in welcher formell das Rechtssubject eine einzelne natürliche Person ist. Dass aber der älteste dennoch nur das verwaltende Mitglied der Familie ist und nicht der einzige Erbe, geht aus M. 9. 213 und 9. 214 b vgl. auch Â. 14. 15 hervor, der den eigennützig verwaltenden ältesten zu bestrafen befiehlt. Es wäre demnach unrichtig, aus dem Wortlaut der Stellen zu schliessen, es habe in Indien die Primogenitur geherrscht. Wäre kein Genossenschaftseigentum gewesen, so hätte sich die Teilung nie einbürgern können.
[4]) M. 9. 106. 107. 109
[5]) M. 9. 108 b. 110.
[6]) M. 9. 108 a.
[7]) Auch bei den Römern war die capitis deminutio minima ursprünglich eine Verminderung der Rechtsfähigkeit, da der Staat eben nur aus Familien bestand, nur in solche und nicht noch in Individuen zerfallen war.

Die historische Tatsache, dass die Gemeinde sich durch Teilung in Familien auflöste, erheischt es überdiess mit Notwendigkeit, dass wir eine Zeit postuliren müssen, wo die weitere Teilung der Familie in Individuen noch nicht eingetreten war. Auch der Umstand, dass solche, die sich von derselben teilen wollen, von der Zeit an, wo ein solches Recht anerkannt wird, dieses nur mit Aufgabe ihrer Ansprüche am Genossenschaftseigentum thun konnten [1]), spricht dafür, dass die Auffassung der alten Familie als einer societas, von welcher man sich durch einseitige Renuntiation trennen könne, gänzlich unbegründet ist.

Darauf, wann das Recht der Teilgenossen, die Teilung fordern zu können, entstand, können wir kaum eine relative Zeitbestimmung treffen. Im vorhinein muss es uns jedoch wahrscheinlich erscheinen, dass die Besitzfähigkeit der Frauen erst da zur Geltung gelangen konnte, wo der einzelne Mann sich gegenüber der Familie schon emancipirt hatte. Und wirklich finden wir, dass bei Âpastamba der Gattin die Gerade, der Schmuck noch nicht zuerkannt werden, während dieser Autor gegen den ungeteilten Zustand entschieden Front macht. Der älteste, sagen einige, ist der Erbe, sagt Âpastamba 14. 6; jedoch sei dieses durch die juristischen Fachbücher verboten 14. 10. Der Vers 10 tac châstrair vipratišiddham bezieht sich nicht nur auf den unmittelbar vorgehenden 9. „alaṅkâro bhâryâyâ jnâti-dhanam cety eke“, sondern auch auf das Eintreten des ältesten in des Vaters Stelle, sowie auch auf die in den Versen 7 und 8 angegebene Bevorzugung des ältesten bei der Teilung, die dem Âpastamba wie aus 13. 13 und 14. 1 hervorgeht, wohl als übertrieben erschien. Man könnte nun denken, der Vers 14. 6 des Âpastamba enthalte eine nicht durchgedrungene Schulmeinung. Jedoch aus den im folgenden anzuführenden Zeugnissen geht hervor, dass die Bevorzugung des ältesten bei der Teilung allgemein verbreitet war, wie auch die Besitzfähigkeit der Weiber immer mehr zur Geltung gelangte. Somit müssen wir in den Versen 6. 7. 8 und 9 die Constatirung eines wirklichen Hergangs erblicken, den übrigens Âpastamba sub 10 selbst nicht leugnet, sondern nur als verboten hinstellt.

Wir werden in unserer Auffassung durch die Polemik, in die Âpastamba sich nun einlässt, unterstützt. Zwei Stellen aus der Taittirîyâ Samhitâ werden angeführt, aus welchen sich ergibt, dass das Vermögen geteilt wird. Zur Unterstützung der Ansicht, das Vermögen sei gleich zu verteilen, wird die Stelle III. 1. 9. 4 der Taittirîyâ citirt, nach welcher (Mánuh putrébhio dâyám vý abhajat [2]) Manu das Vermögen zwischen seinen Söhnen verteilte. Es liesse diese Stelle wohl den Schluss zu, dass der Taittirîyâ die Verteilung beim Leben des Vaters bekannt war, jedoch aus der Teilung selbst darauf zu schliessen, es sei, nachdem der Modus

[1]) Y. 216 a und M. 9. 207.
[2]) Â. 14. 12.

nicht angegeben ist, gleich geteilt worden, ist, obwohl es Âpastamba thut, doch sehr gewagt. Abgesehen davon, dass die im folgenden Vers citirte Stelle [1]) sagt, man bevorzugte den ältesten bei der Teilung und Âpastamba selbst wenigstens eine Ehrengabe für den ältesten zulässt [2]), so können wir auch daraus, dass Âpastamba in der Stelle [3]) in welcher er den Vater berechtigt, denjenigen, der ungesetzmässig Geld verausgabt, von der Teilung auszuschliessen, den ältesten insbesondere zu erwähnen findet „und wäre (ein solcher Verschwender) es auch der älteste", folgern, es müsse ein Zustand vorangegangen sein, in welchem der älteste in der Familie eine hervorragende Stellung einnahm.

Die Mitâkšarâ stützt sich nun auf Âpastamba [4]). Indem sie den Vers 13. 13, nach welchem der Vater den ältesten mit einem Gute zu erfreuen hat, weglässt, citirt sie nur den unmittelbar folgenden Vers [5]), der sich so seines Vorsatzes beraubt, zu einer schönen Belegstelle für die gleiche Teilung gestaltet [6]).

Weiter citirt sie dann noch Â. 14. 7. 8 und 10 und schliesst darauf sub. I. 3. 7, dass obwohl die ungleiche Verteilung von den juridischen Fachbüchern vorgesehen ist [7]), dieselbe dennoch zu unterlassen sei, da selbe sowohl mit der Welt als auch der Schrift [8]) (çruti) in Widerspruch stehe. Die ungleiche Teilung sei der Welt verhasst und daher diese Praxis zu meiden [9]).

Es scheint, dass Âpastamba ein entschiedener Verteidiger der gleichen Verteilung war. Er muss zulassen, dass die ungleiche Verteilung sogar in der Taittirîyâ erwähnt ist und hilft sich nun damit, dass die Constatirung eines Factums noch keine Regel aufstelle [10]). Es liege hier eine Uebertretung des Gesetzes seitens der Alten vor, wie dieses auch nach A. 13. 8 hinsichtlich der Gemeinschaft der Weiber in der Familie (communal marriage) anzunehmen ist. Obwohl wir mit Âpastamba annehmen wollen,

---

[1]) T. S. II. 5. 2. 7.

[2]) Â. 13. 13 und 14. 1.

[3]) Â. 14. 15.

[4]) Mit. I. 3. 6.

[5]) Â. 14. 1.

[6]) Die Benares-Ausgabe liest jîvan putrebhyo dâyam vibhajet samam iti samatâm uktva etc. Die Calcutta'er Ausgabe hingegen liest vibhajet svam iti, svamatâm uktvâ etc. Der richtige Text ist wohl samam iti svamatam uktvâ etc.

[7]) Sie selbst führt M. 9. 105 an, wonach der älteste an die Stelle des Vaters tritt, wie auch für die Verteilung mit uddhârâs. d. i. praecipua M. 9. 112 und auch M. 9. 116—117, wonach der älteste bei der Teilung ohne praecipua 2 Teile erhält; muss sogar zulassen, dass die ungleiche Verteilung beim Leben des Vaters Yâjnavalkya (2 114) selbst anführt

[8]) Çruti ist wohl mit Offenbarung zu übersetzen.

[9]) Mit. I. 3 4, wo auch andere Vorschriften angeführt werden, die aus demselben Grund nicht zu befolgen sind.

[10]) Â. 14. 13. Solche statements of facts sind z. B. darum gehen unter Thieren Ziegen und Schafe miteinander, darum murmelt der Mund eines gelehrten Brahmanen, darum bekunden ein Bock- und ein Vedakundiger die heftigste Lust nach Weibern.

dass die Alten dadurch keine Sünden begingen, so entnehmen wir aus Â. 13. 10, dass es in seinen Zeiten noch solche gab, die eben so handelten wie die Alten, freilich nicht zu ihrem Frommen. Für den unbefangenen Geschichtsforscher ist Âpastamba ein Neuerer, der jeden gesetzmässig lebenden zur Teilung berechtigt erklärt [1]. Er ist mit den Weisen des heutigen Naturrechts auf eine Stufe zu stellen, die in dem was sie für ihre Zeit als gerecht und billig erkennen, eine ewige Norm für ihre Ahnen und Enkel aufstellen und sich auf diese Art die Mühe ersparen, nach den wirtschaftlichen Zuständen und den durch diese bedingten socialen Verhältnissen zu forschen, welche in den Rechtsnormen älterer Zeiten zum Ausdruck gelangten.

Um die Teilung als vom religiösen Standpunct aus zulässig hinzustellen, finden es die Autoren Gautama und Manu nötig darauf hinzuweisen, dass dadurch die religösen Handlungen vermehrt werden [2].

N. 5. bibhryâd vecchataḥ sarvân jyeṣṭha bhrâtâ yathâ pitâ, bhrâtâ çaktaḥ kaniṣṭho vâ, çakty-apekṣâḥ kule çriyaḥ.
M. 9. 105 jyeṣṭha eva tu gṛhṇîyât pitryam dhanam açeṣataḥ, çeṣâs tam upajîveyur yathaiva pitaram tathâ.
M. 9. 106 jyeṣṭhena jâtamâtreṇa putrî bhavati mânavaḥ, pitṛṇâm anṛṇaççaiva, sa tasmât sarvam arhati.
M. 9. 107 yasmin ṛṇam samnayati, yena cânantyam açnute, sa eva dharmajaḥ putraḥ, kâmajân itarân viduḥ.
M. 9. 108 piteva pâlayet putrân jyeṣṭho bhrâtṛn yavîyasaḥ, putravac câpi varteran jyeṣṭhe bhrâtari dharmataḥ.
M. 9. 109 jyeṣṭhah kulam vardhayati, vinâçayati vâ punaḥ, jyeṣṭhah pûjyatamo loke, jyeṣṭhaḥ sadbhir agarhitaḥ.
M. 9. 111 evam saha vaseyur vâ, pṛthag vâ dharma-kâmyayâ, pṛthag vivardhate dharmas, tasmâd dharmyâ pṛthak-kriyâ.
G. 28. 3 sarvam vâ pûrvajasye, 'tarân bibhryâd pitṛvat.
G. 28. 4 vibhâge tu dharmavṛddhiḥ.
Â. 14. 6 jyeṣṭho dâyâda, ity eke.
Â. 14. 10 tac châstrair vipratiṣiddham.
Â. 14. 11 Manuḥ putrebhyo dâyam vyabhajad [3] ity, aviçeṣena çrûyate.
Â. 14. 12 athâpi tasmâj jyeṣthaputram dhane na [4] niravasâyayantity, ekavac çrûyate.
Â. 14. 13 athâpi nityânuvâdam avidhim âhuḥ nyâyavido, yathâ: tasmâd ajâvayaḥ paçûnâm saha carantîti, tasmât snâtakasya

---

[1]) Â. 14. 14.
[2]) G. 28. 4. M. 9. 111.
[3]) T. S. III. 1. 9. 4 auch durch Baudhâyana citirt 2. 2. 1.
[4]) Die Taittirîyâ Samhitâ II. 5. 2 7 liest dhanena. Die Stelle wird auch von Baudhâyana citirt 2 2. 2. Die Bemerkung Haradatta's na habe die Bedeutung ca, ist demnach überflüssig, s. W. und B. I. p. 308.

mukham rebhâyatîva, tasmâd bastaçca çrotriyaçca strî-kâmatamâv iti.

Â. 14. 14 sarve hi dharma-yuktâ bhâginaḥ.

§. 9.

B) Fälle, in welchen der älteste bei der Teilung kein Voraus erhält.

Der kšetraja [1]) (Sohn der Gattin) hat kein Voraus vor seinem Erzeuger [2]). Manu 9. 145 spricht aus, dass bei der Erbfolge im Vermögen eines geteilten Haushälters der kšetraja dem selbsterzeugten Sohn (aurasa) gleich stehe. Die Interpretation des Kullûka, nach welcher dieser Vers (9. 145) den tugendhaften kšetraja zum Teil mit Voraus beruft, indem der Vers 9. 120 dessen Gleichstellung mit dem aurasa ohnehin schon ausgesprochen hat, ist willkürlich. Die Voraussetzung, es müsse hier ein scheinbarer Widerspruch zwischen den Versen 120 und 145 ausgeglichen werden, ist irrig; erster Vers bezieht sich eben auf die Succession im ungeteilten Vermögen. Erben dagen nur kšetrajâ's, so ist der älteste derselben vor seinen Brüdern ebenso zum Voraus berechtigt, wie der älteste aurasa vor den übrigen aurasâ's [3]).

Die putrikâ [4]) (als Sohn geltende Tochter) hat kein Voraus vor dem nach ihrer Einsetzung (zur putrikâ) gebornen Sohn [5]). Sie ist älter, aber nicht (wie Kullûka sagt) hinsichtlich des dem ältesten zustehenden Voraus.

Auch der Sohn der putrikâ ist nicht zum Voraus berechtigt. Kullûka stützt sich hinsichtlich dieser These auf M. 9. 139; jedoch kommt dieser Vers nach andern vor, welche den Wert der Descendenten in religiöser Hinsicht erörtern, wie auch der folgende Vers (140) davon spricht, wem der kšetraja die piṇḍâ's (Klösse) beim Todtenopfer darzureichen habe. Es scheint uns mithin gewagt aus den Worten „zwischen dem Sohn eines Sohnes und dem einer Tochter, werde in der Welt kein Unterschied gefunden, auch der Sohn der Tochter bringt ihn d o r t (in der andern Welt) glücklich hinüber, ebenso wie der Sohn eines Sohnes“ zu entnehmen, der Sohn der putrikâ sei nicht zum Voraus berechtigt. Es folgt dieses jedoch aus M. 9. 121 a, „eine Substituirung des Haupterben ist nach dem Gesetz unzulässig“ insofern wir darin ein Princip ausgesprochen sehen, wie auch aus M. 9. 134, wonach der putrikâ kein uddhâra gebührt; nachdem nun ihr Sohn an ihre Stelle tritt, (iure repraesentationis) so kann er nicht mehr erhalten. Dagegen liesse sich geltend machen, dass der Sohn der putrikâ wie ein anderer (pautra) Sohnessohn jure proprio succedire; wolle

---

[1]) S. die Successionsordnung.
[2]) M. 9. 120 und 121.
[3]) M. 9. 145 und N. 14 a.
[4]) S. die Successionsordnung.
[5]) M. 9. 134

man den Versen 9. 139 und 9. 133 a [1]) einen Sinn unterschieben, so könne man eben diese Succession jure proprio darin ausgesprochen finden; der Sohn der Tochter müsse demnach das Recht haben, was dem Sohnessohn, wenn er keinen Vater hätte, zustehen würde. Doch spricht gegen diese Argumentation die Analogie des kšetraja, dem dieses Recht gegenüber seinem pitrvya (Vaters Bruder) nicht zusteht; es wäre denn, dass wir diesen Fall als Analogie nicht zulassen wollten, weil beim kšetraja der pitrvya dessen (d. i. des kšetraja) Erzeuger ist.

Im Vermögen der çudrâ's findet nach Manu kein uddhâra statt [2]); alle teilen gleich. Baudhâyana II. 2. 5 sagt jedoch, dass bei einer beim Leben des Vaters vorgenommenen Teilung, die Kühe, Pferde, Schafe nach der Gewohnheit der vier Kasten dem ältesten zukommen.

Teilen solche, die sich wieder vereinigt haben (samsrština's), so hat der älteste kein Recht auf ein Voraus [3]); ohne Rücksicht auf das eingebrachte, findet gleiche Teilung statt.

Kommt irgend ein Gut nach vollzogener Teilung zum Vorschein, so wird es gleich verteilt [4]).

M. 9. 120 yavîgân jyešṭha-bhâryâyâm putram ut-pâdayed yadi,
samas tatra vibhâgaḥ syâd, iti dharmo vyavasthitaḥ.
M. 9. 121 upasarjanam pradhânasya dharmato nopapadyâte,
pitâ pradhanam prajane, tasmâd dharmeṇa tam bhajet.
M. 9. 134 putrikâyâm krtâyâm tu, yadi putro 'nujâyate,
samas tatra vibhâga syâj, jyešthatâ nâsti hi striyâḥ.
M. 9. 145 haret tatra niyuktâyâm jâtah putro yathaurasaḥ,
kšetrikasya tu tad vijam dharmataḥ, prasavaç ca saḥ.
M. 9. 157 çûdraya savarṇaiva, nânyâ bhâryâ vidhîyate,
tasyâm samânçâḥ syur, yadi putra-çatam bhavet.
M. 9. 210 vibhaktâ saha jîvanto, vibhajeran punar yadi,
samas tatra vibhâgaḥ syâj, jyaišṭhyam tatra na vidyate.
M. 9. 218 rṇe. dhane ca sarvasmin pravibhakte yathâvidhi,
paççâd drçyeta yad kincit, tat sarvam samatâm nayet.
B. II. 2. 5 sati pitari caturṇâm go-'çvâ-'jâ-'vayo jyešṭhâ 'nçaḥ.

§. 10.

C) Bevorzugung des ältesten unter uterini, d. i. wenn nur Söhne einer Gattin vorhanden sind.

a) Verteilung mit praecipua für einen jeden der Söhne.

Unter den uns vorliegenden Autoren, wohl die ältesten d. i Vasištha, Gautama und Manu geben eine Art der Verteilung des

[1]) M. 9. 133 a sagt dasselbe was 9. 139.
[2]) M. 9. 157.
[3]) M. 9. 210.
[4]) Y. 2. 126, M. 9. 218.

Vermögens an, nach welcher ein jeder Sohn, der älteste ebenso wie der mittlere als der jüngste, gewisse Sachen aus dem Vermögen als Voraus erhalten. Gautama und Manu führen diese Verteilungsart neben dem Uebergang des Vermögens auf den ältesten an, dem Manu ist sogar die gleiche Verteilung ohne jede Bevorzugung des ältesten schon bekannt, Vasiśtha dagegen kennt nur die Verteilung mit praecipua für einen jeden der Brüder; die Teilung beim Leben des Vaters ist ihm unbekannt.

Wir geben die praecipua, welche den verschiedenen Söhnen nach Vasiśtha [1]) und Gautama [2]) gebühren, vergleichend an. Sie weichen von einander gänzlich ab, woraus wir schliessen, dass beide Autoren einander sehr fern stehen.

Der älteste erhält nach Vasiśtha zwei Teile und ausserdem das Beste der Kühe [3]) nnd der Pferde; nach Gautama [4]) den zwanzigsten Teil der ganzen Erbschaft und ein Paar, (d. i. ein männliches und ein weibliches Tier), das eine Reihe von Vorderzähnen haben, einen Wagen [5]) mit einem Gespann von Tieren, die zwei Reihen von Zähnen haben und einen Stier.

Der mittlere erhält nach Vasiśtha alles was aus (schwarzen) Eisen und das Hausgeräte [6]); nach Gautama, jene Tiere die einäugig sind, hinken, nur unvollkommene Fortsätze des Stirnbeines haben, oder irgendwie verstümmelt sind [7]), insofern sie mehr als eins sind. Nach der Glosse des Haradatta erhält jeder der Söhne, mit Ausnahme des ältesten und des jüngsten, von diesen Tieren eine gleiche Zahl.

Der jüngste erhält nach Vasiśtha die Ziegen und S c h a f e und d a s H a u s; nach Gautama [8]) d i e S c h a f e [9]), das Korn, das eiserne Gerät, d a s H a u s, einen Wagen mit Gespann und je eines der verschiedenen vierfüssigen Tiere. Hier stimmen Gautama und Vasiśtha insoweit überein, als beide die Schafe und das Haus dem jüngsten zuweisen; das eiserne Gerät, das Vasiśtha dem mittleren Sohn, gibt gehört nach Gautama dem jüngsten.

Mittlere Söhne sind alle übrigen, mit Ausnahme des ältesten und des jüngsten [10]).

---

[1]) V. 23.

[2]) G. 5—7

[3]) Auch nach B II 2. 5 erhält der älteste die Kühe, Pferde und Schafe. Nach Â. 14 7. erhält er an manchen Orten die schwarzen Kühe

[4]) G. 28. 5.

[5]) Â. 14. 8 erwähnt, dass örtlich den Wagen des Vaters der älteste erhält.

[6]) Das Hausgeräte parichâṇdam grhe gehört nach einigen Localgebräuchen dem ältesten. Â. 14. 8.

[7]) G. 28. 6. Es ist wohl vaṇdâ und nicht caṇdâ zu lesen.

[8]) G. 28. 7.

[9]) Die Schafe, welche nach Gautama und Vasiśtha auf den jüngsten fallen, gehören nach B. II. 2. 5 dem ältesten.

[10]) G. 6. M. 113 b und N. 13 b; nur Manu 117 bevorzugt nach dem ältešten den zweitgeborenen, und stellt alle übrigen gleich.

Nachdem die uddhârâ's im voraus weggenommen sind, wird das übrige gleich verteilt [1]).

Eine andere Art der Verteilung ist nach Gautama, dass jeder der Söhne nach ihrer Altersreihe eine Art der Güter, die ihm beliebt als Voraus nimmt [2]).

Mehr als 10 Stück Vieh soll einer jedoch nicht nehmen [3]).

In der Calcuttaer Copie des Haradatta finden sich nach dem achten sûtra im Texte des Gautama noch zwei andere Sûtren, nach welchen der älteste zwei Teile, die übrigen je ein Teil erhalten sollen. Es ist wahrscheinlich, dass bei dieser Verteilung die uddhârâ's hinwegfielen [4]); sie stehen nämlich nach der Verteilung mit den sub G. 5. 6. 7 für die einzelnen Söhne angeführten praecipua und es wird das erste sûtram mit „oder" eingeleitet.

Auch Manu kennt eine Verteilungsart mit praecipua für einen jeden [5]); danach erhält der älteste einen zwanzigsten Teil [6]) des ganzen als Voraus, wie auch aus der gesammten fahrenden Habe das beste [7]). Im Vers 9. 114 wird letztere Stelle weiter ausgeführt; er nehme von allen Gütern insgesammt das beste; dann alles vorzügliche und von je zehn (d. i. von Kühen und anderem Vieh [8]) das beste Stück. Der mittlere Sohn erhält den vierzigsten, der jüngste den achtzigsten Teil als Voraus. Das übrige Vermögen ist gleich zu verteilen [9]). Die in M. 9. 112 angegebene Teilungsart soll nach der Mitâkšarâ Yâjnavalkya 2. 114 b, vor Augen gehabt haben.

Ein anderer Modus der Verteilung und zwar ohne praecipua findet sich bei Manu 9. 116 b und 117 Darnach erhält der älteste 2 Teile [10]), der nach ihm geborene 1 ½, die übrigen je ein Teil. Nach Kullûka findet jedoch dieser Teilungsmodus nur dann statt, wenn der älteste tugend- und kenntnissreich ist, die übrigen untugendhaft [11]) sind. Im Manu selbst findet sich für diese Distinktion ein Anhaltspunct. So soll nach Manu 9. 115 der älteste nicht das beste von je 10 Stück erhalten, wenn die Brüder in ihren Pflichten vollkommen sind, und dem ältesten nur als Zeichen der Ehrerbietung etwas gegeben werden.

---

1) G. 28. 8.
2) G. 28. 9.
3) G. 28. 10 Der Vers ist schwer verständlich, eine Variante liest nach Haradatta statt paçûnâm dvipadânâm, wonach Sclaven zu übersetzen wäre.
4) Dieses ist auch der Fall, wenn der bei Manu 9. 117 angeführte Teilungsmodus angewendet wird, wonach der älteste 2, der nach ihm geborene 1 ½, die übrigen je einen Teil erhalten.
5) M. 9. 112.
6) Vgl. G. 28. 5.
7) Vgl. B. II. 2. 2.
8) So Kullûka zu M. 9. 114. Auch B. II. 2. 3 gibt dem ältesten von je zehn das beste.
9) M. 9. 116 a.
10) Vgl. Va. 23.
11) Auch B. II. 2. 8 und 9, wie auch Â. 14. 14 machen die Tugendhaftigkeit zur Bedingung, unter welcher man einen grösseren Teil erhält, oder auch des Beteiltwerdens im allgemeinen.

Baudhâyana führt neben der gleichen Teilung [1]) auch einen Teilungsmodus mit Bevorzugung des ältesten an. Der älteste soll bei der Teilung ein vorzügliches Gut vom Vater erhalten [2]) oder es möge der älteste von je 10 Stück eines nehmen und die übrigen gleich teilen [3]), ferner soll bei einer, beim Leben des Vaters vorgenommenen Teilung, gehöre er welcher Kaste immer an, der älteste die Kühe, Pferde, Ziegen, Schafe [4]) erhalten [5]).

Âpastamba muss die ungleiche Verteilung als Localgebrauch anerkennen. So sei in einigen Gegenden das Gold, die schwarzen Kühe und das schwarze Prodáct des Bodens das Voraus des ältesten [6]), in andern dagegen das Hausgerät [7]) und der Wagen des Vaters [8]).

Yâjnavalkya kennt die ungleiche Verteilung nur dann, wenn sie der Vater vornimmt; er kann aber auch gleich teilen. Nehmen die Söhne die Teilung vor, so teilen sie gleich.

Ueber die Concurrenz der Witwen, d. i. Mütter (Y. 2. 123 a), resp. der Gattinen, wenn der Vater selbst die Teilung vornimmt mit (Y. 2. 115 a), s. §. 14; über das, der Schwester bei ihrer Verehelichung zustehenden Recht auf eine Viertelportion, (Y. 124 b) s. die Frauen im indischen Erbrecht §. 5.

Nach Nârada erhält der älteste den grössten Teil, der jüngste den kleinsten, die übrigen erhalten gleiche Teile [9]).

Ueber die Concurrenz der Mutter (N. 12 b) und der unverheirateten Schwester (N. 13 b), wenn Brüder teilen, s. §. 14.

Ueber das Verfügungsrecht des Vaters und der in Folge desselben möglichen Verteilung handelt §. 7.

Dem Višṇu ist die Verteilung mit Bevorzugung des ältesten unbekannt.

Die Mitâkšarâ erklärt sich gegen die Teilung mit Bevorzugung des ältesten.

Manu [10]) stellt die ungleiche Teilung den übrigen Verteilungsarten voran; neigt sich jedoch, wenn die Söhne gleich tugendhaft sind, der gleichen Verteilung zu [11]). Ueber den Anspruch der Schwestern auf eine Viertelportion, wenn sie sich verehelichen, (M. 9. 118), s. die Frauen im indischen Erbrecht §. 5.

---

[1]) B. II. 2. 1.
[2]) B. II. 2. 2 vgl. auch G. 28. 9.
[3]) B. II. 2. 3.
[4]) Nach G. 7 gebühren die Schafe, nach Va. 23 die Ziegen und Schafe, dem jüngsten.
[5]) Vgl. M. 9. 119, wonach ein ungleiches Thier nicht zu teilen ist, sondern dem ältesten zufällt.
[6]) Â. 14. 7.
[7]) Vgl. Mit. I. 2. 10 und I. 3. 6, wie auch die Frauen im indischen Erbrecht §. 2. A.
[8]) Â. 14. 8. Nach Va. 23 gehört das Hausgerät dem mittleren, nach G. 7 dem jüngsten Sohne.
[9]) N. 13 a.
[10]) M. 9. 105.
[11]) M. 9. 115, vgl. Â. 13. 13.

Baudhâyana erwähnt die gleiche Teilung [1]) und führt dafür eine Stelle der Taittirîyâ Samhitâ [2]) an, die übrigens die Art der Verteilung unentschieden lässt.

Es lässt sich demnach nicht leugnen, dass die gleiche Verteilung des Vermögens, obwohl sie dem Gautama, Vasištha und Nârada unbekannt ist, immer mehr um sich griff. Ein Hauptvorkämpfer für diesen Teilungsmodus scheint Âpastamba gewesen zu sein, der die ungleiche Verteilung nur als locale Gewohnheit gelten lassen will, jedoch für die gleiche Verteilung noch keinen andern Autor anführen kann; was zu thun er gewiss nicht ermangelte, wenn ihm ein solcher bekannt gewesen wäre.

G. 28. 5 vinçatitamo bhâgo jyešṭhasya, mithunam, ubhayatodad-yukto ratho, govršaḥ.

G. 28. 6 kâna-khora-kûṭa-caṇḍâ [3]) madhyamasyâ, 'nekâç cet.

G. 28. 7 avir-dhânyâyasî, grhamano, yuktam, catušpadâm caikaikam yavîyasaḥ.

G. 28. 8 samadhetarat sarvam.

G. 28. 9 ekaikam vâ dhana-rûpam kâmyam purvaḥ pûrvo labheta.

G. 28. 10 daçatam paçûnâm.

Va. 23 atha bhrâtrṇâm dâya-vibhâgaḥ, dvy- ançam jyešṭho hared, gavâçvasya cânu-sadrçam, ajâvayo grham ca kanišṭhasya, kâršṇâyasam grhopakaraṇâni madhyamasya.

B. II. 2. 2 varam vâ rûpam uddharej jyešthât.

B. II. 2. 3 daçânâm vaikam uddharej jyešthaḥ, samam itare vibhajeran.

B. II. 2. 5 sati pitari caturṇâm varṇânâm go-'çvâ-'jâ-'vayo jyešṭhânçaḥ.

Â. 14. 7 deça-viçeše suvarṇam, kršṇâ gâvaḥ, kršṇam bhaumam jyešsthasya.

Â. 14. 8 rathaḥ pituḥ, paribhâṇḍam ca grhe [4]).

M. 9. 112 jyešṭhasya vinça-uddhâraḥ, sarva-dravyâc ca yad varam, tato 'rddham madhyamasya syât, turîyam tu yavîyasaḥ.

113. jyešthaç caiva kaništhaçca samharetâm yathoditam, ye'nye jyešṭha-kanišṭhâbhyâm, tešâm syân madhyamam dhanam.

114. sarvešâm dhana-jâtânâm âdadîtâ 'gryam agra-jaḥ,
yacca sâtiçayam kincid, daçataç câpnuyâd varam.

115. uddhâro na daçasv asti sampannânâm svakarmasu,
yad kincid eva deyan tu jyâyase mâna-vardhanam.

116. evam samuddhrtoddhâre samân ançân prakalpayet.
uddhâre 'nuddhrte tv ešâm iyam syâd ança-kalpanâ.

---

[1]) B. II. 2. 1.

[2]) T. S. III. 1. 9. 4.

[3]) For caṇḍa the Calcutta copy reads vaṇṭa; possibly it may be vaṇḍa. W. und B. I. p. 319.

[4]) Vgl. Vasištha 23 b.

117. ekâdhikam harej jyeṣṭhaḥ putro, 'dhyarddham tato 'nujah,
ançam ançam yavîyânsa, iti dharmo vyavasthitaḥ.
N. 13. jyeṣṭhâyânço 'dhiko jneyaḥ, kaniṣthasyâvaraḥ smrtah,
samânçabhâjah çeṣâḥ syur, aprattâ bhaginî tathâ.

§. 11.

Art der Verteilung, wenn Söhne von mehreren Gattinen derselben Kaste vorhanden sind.

Wenn ein dvija [1]) mehrere Frauen hat, die derselben Kaste angehören und der älteste Sohn demselben von einer später geheirateten Frau geboren wird und darnach demselben auch ein Sohn von der zuerst geheirateten Frau geboren wird, so kann es zweifelhaft erscheinen, wie zu teilen sei [2]). Nachdem die Söhne der çudrâ's immer gleich teilen [3]) und die Bevorzugung des ältesten nur bei dvijâ's stattfindet [4]), so ist die Frage, ob der erstgeborene zwischen allen Söhnen, oder der erstgeborene Sohn der zuerst geehlichten Frau als ältester zu betrachten sei, bei Erbschaften von çudrâ's irrelevant.

Nach Gautama nimmt der älteste, wenn er von einer jüngeren Frau geboren ist, einen Stier als Voraus [5]); ist dagegen der erstgeborene zugleich auch Sohn der zuerst geehlichten Frau, so nimmt er einen Stier und 15 Kühe [6]). Ein anderer Verteilungsmodus ist der, dass die Söhne gleich teilen [7]), und endlich, dass die von einer Mutter geborenen (prati-mâtr) unter sich (svavarṇe) nach den in G. 28. 5—10 aufgestellten Regeln, und zwar in älteren Zeiten immer mit Bevorzugung des ältesten (der uterini) teilen [8]).

Der Anspruch auf Begünstigung bei der Teilung hängt also bei Gautama von der Zeit der Geburt ab; der erstgeborene und nicht der Sohn der zuerst geehlichten Frau ist als ältester zu betrachten.

Er frägt sich nun, ob derselbe Grundsatz auch von Manu vertreten wird. Unstreitig findet sich das Princip, dass die Geburt,

---

[1]) D. i. ein Mitglied einer der drei höheren Kasten.

[2]) M. 9. 122 wirft diese Frage auf. Dass es sich um Frauen handelt, die Töchter derselben Kaste sind, geht aus M. 9. 125 und 148 hervor.

[3]) M. 9. 157.

[4]) M. 9. 156, doch vgl. B. II. 2. 5.

[5]) G. 11, über eine andere mögliche Bedeutung dieser Stelle siehe in diesem §. unten, Note 13 zu M. 9. 123.

[6]) G. 12.

[7]) G. 13. Nach Haradatta ist jedoch die gleiche Teilung nur dann zulässig, wenn der erstgeborene der Sohn eines jüngeren Weibes ist und die jüngeren Söhne früher geheiratete Weiber zu Müttern haben.

[8]) Der Ausdruck vibhâga-viçeṣaḥ deutet wohl auf die Verteilung mit praecipua hin.

nicht die Mutter darüber wer als ältester zu betrachten sei entscheide, im Vers M. 9. 125 ausgesprochen. Auch zwischen 2 Söhnen die mit zwei Frauen zur selben Zeit gezeugt worden sind [1]), soll die Zeit der Geburt entscheiden. Es müsste demnach mit Kullûka nur dann angenommen werden, dass die Verse M. 9. 123 und 124 unter dem ältesten, den Sohn der zuerst geehlichten Frau verstehen, wenn dieselben zu dieser Interpretation des ältesten irgend einen Anlass gäben, wie dieses eben nicht der Fall ist [2]).

Man könnte nun meinen, dass, wenn die Geburt entscheiden soll, die §§. 123 und 124 eigentlich überflüssig seien und es könnten die §§. 106—119 [3]) ohne Rücksicht darauf, ob die Söhne von einer oder mehreren Müttern geboren werden, zur Anwendung gelangen, wie dieses Kullûka annimmt und eben um dem auszuweichen, sieht er sich veranlasst für die vorhergehenden Verse 123 und 124 ein anderes Princip, nach dem die Beantwortung der Frage, wer als ältester zu gelten habe, von der Zeit der Verehlichung der Mutter abhängig gemacht wird, aufzustellen.

Es ist jedoch nicht notwendig sich dem kühnen Kullûka anzuschliessen. Darüber, wer der älteste ist, soll nur die Geburt entscheiden; jedoch übt die Zeit der Verheiratung der Mutter einen secundären Einfluss, indem der von der ältesten Gattin geborene älteste Sohn vor seinen Brüdern bei der Teilung mehr begünstigt wird, als dieses mit dem ältesten der Fall ist, wenn

---

[1]) M. 9. 126.

[2]) Kullûka, der diesen Widerspruch zwischen der ausdrücklichen Anordnung des Verses 125, wonach die Geburt darüber entscheidet, wer als ältester zu betrachten sei und den Versen 123 und 124, welche bei der Entscheidung dieser Frage auf die Zeit der Verehlichung der Mütter reflectiren sollen, annimmt, muss nun den Widerspruch so ausgleichen, dass die Bevorzugung des Sohnes des erstgeheirateten Weibes nur dann stattfindet, wenn derselbe tugendhaft ist (vgl. M. 9. 115), während die Söhne der jüngeren Weiber diese Eigenschaft nicht besitzen. Er führt zum Beleg seiner Ansicht eine Stelle des Vrhaspati an, aus der zwar hervorgeht, dass auf die Tugendhaftigkeit Rücksicht zu nehmen sei, jedoch anderseits ein neuer Beweis geliefert wird, dass die Frage darnach, wer als ältester zu gelten habe, nach der Zeit der Geburt entschieden werden müsse. Eine andere Lösung des Widerspruches wäre, wenn man den Grundsatz, dass die Geburt darüber entscheide, wer ältester, hinsichtlich gewisser heiliger Handlungen als massgebend betrachtete, (M. 9. 116), während das jyâiṣṭhyam vibhâge nach der Zeit der Verehelichung der Mutter zu entscheiden wäre. Obwohl nun mit Gans I. 251 in der Sicherung der Todtenopfer den leitenden Faden und das Ziel des indischen Erbrechts zu erblicken irrig wäre, so gehen doch diese Handlungen denselben Gang, den die Erbschaft. Man kann daher schliessen, dass derjenige, der insbesondere belastet (verpflichtet) ist, auch bei der Teilung des Vermögens bevorzugt wird. Und somit fällt auch diese Lösung des unnützer Weise aufgestellten Widerspruches hinweg.

[3]) M. 9. 122 sagt ausdrücklich sie seien nur anzuwenden, wenn sämmtliche Söhne uterini sind.

[4]) Der pûrvajaḥ ist der kaniṣṭhâyâm pûrvajaḥ den Manu 9. 122 anführt. Die Interpretation Kullûka's, es sei der „pûrvasyâm jâtaḥ“ muss, dem durch Manu 9. 122 bezeugten Sinn gegenüber, als willkürlich bezeichnet werden.

eine der jüngern Gattinen seine Mutter ist. Demnach nimmt nach M. 9. 123 der pûrvaja (d. i. der, der Geburt nach, zwischen allen Söhnen älteste, der aber nicht von der zuerst geehlichten Frau geboren ist), einen Stier als Voraus, desgleichen nehmen die übrigen ältesten vor ihren uterini je einen Stier [1]). Der Unterschied liegt darin, dass der der Geburt nach zwischen allen Söhnen älteste, seinen Stier aus der ganzen Erbschaft nimmt, während die übrigen ältesten Söhne [2]) der verschiedenen Gattinen, innerhalb der den uterini zufallenden Erbschaft ihren Stier als Voraus nehmen. Ist jedoch der älteste Sohn von der zuerst geehlichten Gattin geboren worden, so nimmt er einen Stier und 15 Kühe aus der ganzen Erbschaft als Voraus [3]) und nun sollen die uterini die ihnen zufallende Erbschaft unter sich [4]) teilen; d. i. wie Haradatta zu Gautama 28. 14 sagt: die Erbschaft wird in so viele Teile geteilt als Söhne sind und nun werden so viele Teile vereinigt als Söhne einer Mutter sind; innerhalb dieser den Söhnen einer Mutter zustehenden Erbschaft nimmt nun der älteste der uterini sein Voraus [5]).

G. 28. 11 ršabhodhiko jyešṭhasya
12. ršabha-šodaçâ jyaisṭhineyasya.
13. samadhâ vâ jyaišṭhineya-yavîyasâm.
14. prati-mâtr vâ sva-varṇe vibhâga-viçešaḥ.
M. 9. 122 putraḥ kaništho jyešṭhâyâm, kanišṭhâyâm ca pûrvajaḥ,
katham tatra vibhâgaḥ syâd, iti cet samçayo bhavet;
123 ekam vršabham uddhâram samhareta sa pûrvajaḥ,
tato 'pare jyeštha-vršabhâs tadûnânâm sva-mâtrtaḥ.
124 jyešṭhas tu jâto jyešṭhâyâm hared vršabha-šodaça [6]),
tataḥ sva-mâtrtaḥ çešâ bhajeran, iti dhâraṇâ.
125 sadrça-strîšu jâtâmâm putrânâm aviçešataḥ,
na mâtrto jyaišthyam asti, janmato jyaišthyam ucyate.
126 janma-jyešṭhena câhvânam sva-brâhmaṇyâsv api smrtam,
yamayoç caiva garbhešu janmato jyešṭhatâ smrtâ.

§. 12.

Verteilung zwischen Söhnen von Weibern verschiedener Kaste.

Nach der Erklärung des Haradatta und der darnach zu den Stellen des Gautama 28. 33—36 gemachten englischen Ueber-

---

[1]) (13) G. 28. 11 könnte dieselbe Bedeutung haben die M. 9. 123.
[2]) Diese bezeichnet der Ausdruck „tad-ûnânam“ d. i. janmataḥ, indem sie nur relative d. i. zwischen ihren uterini älteste sind, gegenüber dem erstgeborenen aller Söhne aber ûnâs sind.
[3]) M. 9. 124, vgl. G. 28. 12.
[4]) Das Wort sva-mâtrtaḥ bei M. 9. 123 und 124 hat denselben Sinn wie pratimâtr bei G. 28. 14.
[5]) Die Bestimmungen des Gautama und Manu über das Voraus des ältesten s. sub §. 10.
[6]) Variante: šodaçâḥ wie G. 28. 12 liest.

setzung Bühler's [1]) geschieht die Verteilung zwischen Söhnen von Weibern verschiedener Kaste folgendermassen. Der einem Brahmanen von einer Kšatriyâ geborene älteste, soll, wenn er tugendhaft ist, mit dem jüngeren Sohn einer Brahmanin gleich teilen [2]). Ist dagegen der Sohn der Kšatriyâ nicht tugendhaft, so soll der Sohn der Brahmanin das sonst dem erstgeborenen zustehende hinweg nehmen und dann teilen sie gleich [3]). Dasselbe gilt, wenn Söhne eines Brahmanen von einer Kšatriyâ und einer Vaiçyâ concurriren [4]), oder wenn Söhne eines Kšatriyâ von Weibern verschiedener Kaste zur Teilung schreiten [5]). Allgemein gefasst würden demnach bei Gautama ältere Söhne niederer Kaste nur dann mit jüngeren Söhnen, die von Weibern höherer Kaste geboren wurden gleich teilen, wenn sie tugendhaft sind. Im entgegengesetzten Falle nimmt der Sohn der Frau höherer Kaste, obwohl er jünger ist, das Voraus des ältesten hinweg [6]). Betrachten wir jedoch den Originaltext des Gautama selbst, so wird hier das Princip aufgestellt, dass der älteste Sohn eines Brahmanen von einer Râjanyâ (d. i. Kšatriyâ), wenn er tugendhaft [7]) ist, dem Sohn einer Brahmanin gleichsteht [8]), d. i. ebenso zum Teil mit Voraus berufen ist, wie der von einer Brahmanin geborene älteste. Ebenso ruft Baudhâyana den erstgeborenen, wenn auch seine Mutter von niederer Kaste ist, falls er tugendhaft ist (guṇavân) zum jyešthânça [9]), d. i. dem ältesten zustehenden Teil mit Voraus [10]). Im entgegengesetzten Fall, d. i. wenn er nicht tugendhaft ist, verliert er den Anspruch darauf [11]).

Es entsteht nun die interessannte Frage, ob ein ältester, der von einer Frau niederer Klasse geboren wurde, nur dann zum Voraus zugelassen wurde, wenn er tugendhaft war, während ein anderer ältester zum Voraus gelangt, ohne es nötig zu haben, dass er den andern an Tugenden voranleuchte? Wahrscheinlich ist es, dass die Autoren die Anforderung, der älteste solle tugendhaft sein, an die Stelle der ursprünglichen durch die Natur der

---

[1]) S. West und Bühler Digest of Hindu Law I. p. 324 und 325.
[2]) G. 28. 33.
[3]) G. 28. 34,
[4]) G. 28. 35.
[5]) G. 28. 36.
[6]) S. G. 28. 5—10.
[7]) Ueber den eigentlichen Sinn des Ausdrucks guṇasampanna s. im selben §. weiter unten.
[8]) Tulyabhâk sagt wohl, er sei zum selben Teil berechtigt, d. i. zum Teil mit Voraus.
[9]) II. 2. 8.
[10]) S. B. II. 2. 3, 5 geben an, worin dieses Voraus besteht. Jedoch kennt B. auch eine Verteilung mit Rücksicht auf die Kaste der Mutter.
[11]) G. 28 34 „jyešthânça-hînam anyat“ übersetzt Bühler (He should divide) what is left after the deduction of an eldest son's additional share (equally between the sons of a Brahmanî und a kšatriyâ wife, if the latter is though the eldest, not virtuous). Ich übersetze sonst, (d. i. wenn er nicht tugendhaft ist) erhält er einen anderen Theil ohne Voraus.

Verhältnisse gebotene Bedingung treten liessen, der älteste solle tüchtig sein, d. i. fähig zur Verwaltung des Vermögens; nur dann könne er an die Spitze der Familie treten, wie dieses Nârada 13. 5 verlangt.

Nun aber gebührt das Voraus dem ältesten nur insofern, als derselbe auch zur Verwaltung des ungeteilten Familiengutes zugelassen worden wäre. Wie man verlangen musste, dass der älteste der Verwaltung des ungeteilten Gutes, die nach dem Vater auf ihn fiel, gewachsen sei, so konnte man erwarten, dass bei der Verteilung des Vermögens nur ein solcher ältester, der verwaltete oder der Verwaltung gewachsen gewesen wäre, einen Anspruch auf Ersatz des ihm thatsächlich entgangenen Nutzens erhebe. Bei der Teilung gelangen die innerhalb der Familie thatsächlich vorkommenden Ungleichheiten zum äusseren Ausdruck; die bevorzugte Stellung des ältesten innerhalb der Familie, wird bei der Verteilung durch Vorauswegnahme gewisser Güter, oder eines Quotenteiles manifestirt. Als später ein frommer Lebenswandel für die Brahmanen, (die Priester und Verfasser der juridischen Fachbücher waren) wichtiger erschien, als Tüchtigkeit zur Verwaltung des Vermögens, fand man es zweckmässig, den ältesten bei der Teilung dann zu begünstignn, wenn er gute Eigenschaften im Sinne der Priester hatte [1]), wodurch dem an der Spitze eines ungeteilten Vermögens stehenden ältesten die religiösen Pflichten und insbesondere die Beschenkung der Brahmanen, nachdrücklich ans Herz gelegt wurden. Demnach können wir annehmen, dass der Unterschied der Kasten der Mütter bei der Verteilung des Vermögens ursprünglich von gar keinem Belang war; die Tüchtigkeit des ältesten war ein allgemeines Erforderniss.

Auffallend ist es ferner, dass Gautama nur immer Gattinen zweier verschiedener Kasten erwähnt. Wir können in den Versen 33 und 34 des Gautama nichts anders als eine exemplificative Darstellung erblicken und eben nicht ein Gebot, nach welchem ein Brahmane nur eine Brahmanin und Kšatriyâ oder nur eine Kšatriyâ und Vaiçyâ ehelichen konnte. Nirgends anderswo findet sich eine solche Beschränkung. Anderseits wäre es falsch, aus der Abfassungsart dieser Stellen darauf zu schliessen, dass die Çudrâ-Frauen eines dvija nur zufällig nicht erwähnt sind. Dagegen spricht, dass nach Gautama [2]) der Sohn eines Kinderlosen von einer Çudrâ, wenn er folgsam ist, nur auf Unterhaltung Anspruch hat [3]). Auch Vasištha spricht nur von Frauen eines dvija aus den 3 ersten Kasten [4]). Die Ehe eines Dvija mit einer Çudrâ ist auch ihm noch unbekannt,

---

[1]) M. 9. 115.

[2]) G. 28. 37.

[3]) Auch der Atharva-Veda 5. 17. 8 und 9. kennt Heiraten der Brahmanen mit Kšatriyâ und Vaiçyâ-Frauen, jedoch nicht mit Çudrâs; er lässt selbe auch mit Witwen zu. Die Ehe mit Witwen war demnach früher verboten, als die Ehe mit Çudrâ-Frauen zugelassen wurde.

[4]) Va. 24.

wie auch daraus hervorgeht, dass Vasištha [1]) dem von einer Çudrâ geborenen Sohn die letzte Stelle unter den adâyâdâs anweist. (Sogar Yâjnavalkya ist noch gegen die Ehen der Dvijâs mit Çudrâ-Frauen (Y. 1. 56), aus dem Grunde, weil der Gatte im Weibe selbst geboren wird. (Vgl. M. 9. 8 und Çunaḥçepha's Geschichte 9. a.) Seiner Meinung nach soll der Brahmane nur drei Frauen in der Folge der Kasten heiraten, der Kšatriya zwei und der Vaiçya nur eine. Jedoch kamen zu seiner Zeit Ehen mit Çudrâ-Frauen schon vor und er selbst muss Geschlechtsverbindugen mit Çudrâ-Weibern als Ehen anerkennen. Y. 1. 92 b.)

Jedoch hat bei Vasištha der Unterschied der Kasten sich schon geltend gemacht. Hat ein Brahmane Söhne von Weibern der Brahmanen-, Kšatriya- und Vaiçya-Kaste, so erhält der Sohn der Brahmanin 3, der Kšatriyâ 2 Teile und die Söhne der Vaicyâ je 1 Teil [2]).

Als später Ehen von Dvijâ's mit Çudrâ's (Weibern aus der Çudrâ-Kaste) zugelassen wurden [3]), stellten die juridischen Schriftsteller einen dieser Neuerung Rechnung tragenden Teilungsmodus auf. So soll nach Baudhâyana [4]) und Manu 9. 152 und 153 die Erbschaft in 10 Teile geteilt werden und der Sohn der Brahmanin 4, der Kšatriyâ 3, der Vaiçyâ 2 Teile, der Sohn der Çudrâ ein Teil erhalten. Man könnte meinen, die Söhne der Brahmanin erhielten immer 4 Teile der gesammten Erbschaft und so fort: nachdem der Commentar des Kullûka kein Beispiel bringt, wo z B. zwei Söhne einer Brahmanin mit einem Sohn einer Kšatriyâ bei der Teilung concurrirten, so müssen wir uns um Aufklärung der nicht deutlich redigirten Stellen an Yâjnavalkya [5]) und Vasištha [6]) wenden, aus denen unstreitig hervorgeht, dass ein jeder Brahmanin-Sohn 4, ein jeder Kšatriyâ-Sohn 3 Teile und so fort, erhalten soll.

Der Sohn eines Dvija von einer Çudrâ soll nie mehr als ein Zehntel des Nachlasses erhalten. Dieses Zehntel des Çudrâ-Sohnes ist übrigens eigentlich als ein Legat zu fassen, das ihm eben so gegenüber Söhnen von Weibern der dvija-Kasten, als Collateralen des Erblassers gebührt [7]); während Söhne einer Vaiçyâ von einem Brahmanen, in Ermanglung von Söhnen der Gattinnen aus der Brahman- und Kšatriyâ-Kaste die ganze Erbschaft nehmen, kann der Sohn einer Çudrâ, da er kein Erbe ist, eben nicht mehr beanspruchen, wenn keine Söhne von Weibern einer andern Kaste vorhanden sind, als wenn es solche gibt [8]).

---

[1]) Va. 21, vgl. Vi. 15. 27, weiters s. über den çudrâ-putra in der Successionsordnung.

[2]) Va. 24.

[3]) M. 3. 13.

[4]) B. II. 2. 6.

[5]) Y. 2. 125.

[6]) Va. 24. Dasselbe sagt Mit. I. 8. 4, 5, 6.

[7]) S. Kullûka zu M. 9. 187.

[8]) M. 9. 154 und K. ib.

Manu selbst erklärt ausdrücklich, dass der Sohn einer Çudrâ nicht als Erbe eines dvija gelten könne und auf mehr als das, was ihm der Vater gegeben habe, keinen Anspruch habe [1]). Nachdem jedoch M. 9. 151 [2]) den Sohn der Çudrâ neben den andern als Teilgenossen anführt, so sucht Kullûka den Widerspruch so zu lösen, dass jene Bestimmungen, welche über Beteilung des Sohnes einer Çudrâ sprechen, da in Anwendung kämen, wo derselbe tugendhaft ist, der nicht tugendhafte erhalte nichts; oder man müsse diesen Vers, wodurch er vom Zehntel ausgeschlossen ist, auf den Sohn der nicht geehlichten Çudrâ beziehen. Die Mitâkšarâ [3]) dagegen meint, der Sohn einer Çudrâ habe nur dann das Recht zum Zehntel, wenn ihm der Vater bei Lebszeiten nichts gegeben hat. Es war wohl ursprünglich dem Vater überlassen, in wiefern er den Sohn von einer Çudrâ bedenken wolle. Als es allgemein wurde, dieselben zu beschenken, verlangte es das Rechtsbewusstsein der Gemeinde, dass auch ein solcher Çudrâ-Sohn, dem der zu früh verstorbene Vater nichts gegeben hatte, etwas erhalte. War es sonst dem Ermessen des Vaters überlassen, wie viel der Çudrâ-Sohn erhielt, so musste dieses jetzt bestimmt werden. Es geschah durch die Bestimmung eines Quotenteils der Erbschaft, der zu diesem Zweck verwendet werden sollte. Wir sehen demnach in M. 9. 155 ein Princip enthalten, dass in Zeiten, als Geschlechtsverbindungen mit Çudrâ-Weibern nicht als Ehen anerkannt wurden [4]) den faktischen Zuständen streng entsprach. Die urspüngliche Rechtsansicht, nach welcher der Sohn von Çudrâ-Weibern nur ein gauṇa-putra ist [5]), milderte sich langsam, und einzelne zu seinen Gunsten getroffene Bestimmungen derogirten allmälig dem einst allein herrschenden Princip.

Eine andere Verteilung stellt Manu 9. 150—151 auf. Danach erhält der Sohn der Brahmanin den leibeigenen Pflugknecht, den Stier, den Wagen, den Schmuck, das Haus und ein grösseres Teil [6]), in Folge seiner Superiorität über seine Brüder. Von dem nun übrig gebliebenen Vermögen [7]) erhält der Sohn der Brahmanin 3, der Kšatriyâ 2, der Vaiçyâ $1\frac{1}{2}$ Teile, der Çudrâ-Sohn ein Teil.

Yâjnavalkya [8]) gibt dem Sohn der Brahmanin 4, der Kšatriyâ 3, der Vaiçyâ 2 Teile, der Çudrâ ein Teil, d. i. je 4, je 3, je 2

---

[1]) M. 9. 155.
[2]) Die daselbst angegebene Verteilungsart s. unten.
[3]) Mit. I. 8. 10.
[4]) Gautama, Vasištha, Višṇu wissen von Ehen mit Çudrâ's noch nichts.
[5]) Er ist bei B. M. Va. und Vi. der letzte der 12 Söhne, s. Successionsordnung.
[6]) Ein Teil und Voraus, sagt der Text.
[7]) Diese Worte sind aus Kullûka's Commentar. Freilich ist es dadurch noch nicht entschieden, dass die Verse 150 und 151 wirklich zusammen zu fassen sind, wie dieses bei K. geschieht. Vgl. Va. 24.
[8]) Y. 2. 125.

Teile, je 1 Teil [1]). Nach der Mitâkšarâ soll jedoch der Sohn einer Çudrâ kein Teil an dem Grundbesitz erhalten [2]), das Zehntel des Vermögens [3]) auch nur dann, wenn er vom Vater bei dessen Lebszeiten kein Geschenk erhielt [4]).

Vergleicht man diese Bestimmungen mit Yâjnavalkya's Text, so scheint es, dass dieser Autor den Çudrâ-Sohn in grösserem Maasse begünstigen wollte, als dieses tatsächlich geschah; wie denn auch diese Bestimmungen der Mitâkšarâ beweisen, dass Yâjnavalkya die Praxis auch für die Zukunft nicht umgestaltete. Bemerkenswert ist noch, dass nach Mit. I. 8. 9 die Söhne der Brahmanin das durch Geschenk erlangte Feld ausschliesslich für sich in Anspruch nahmen und auch eine anderweitige Verfügung, die ihr Vater darüber getroffen hatte, nach dessen Tod aufheben konnten [5]).

Višṇu gibt für den Fall, dass Söhne von Weibern verschiedener Kaste concurriren, den Verteilungsmodus im 18. Capitel seiner Smrti an. Indem Bühler dieses Capitel als of comparatively small importance ausliess, können wir denselben hier nicht angeben. Cap. 17 erwähnt den Fall nicht. Gewiss ist, dass die Kaste der Mutter bei ihm von Einfluss auf die Grösse der Quote war, die der Sohn erhalten sollte [6]).

Nârada deutet den Unterschied, der bei der Verteilung zwischen Söhnen von Weibern verschiedener Kaste stattfindet nur kurz an, ohne zu erörtern, in wiefern die Söhne von Weibern niederer Klasse gegenüber ihren Brüdern von Müttern höherer Kaste zurückstehen [7]). Da nach Nârada der Vater über sein Vermögen frei verfügen konnte, so trat die gesetzliche Erbfolge (d. i. die durch das Herkommen geregelte) wohl da sehr selten ein, wo Söhne von Weibern verschiedener Kaste vorhanden waren, indem der Vater vielleicht bestrebt war, die sich nach dem Herkommen ergebenden Unterschiede auszugleichen. Wir wissen jedoch, dass die Ehen mit Weibern anderer Kaste in späteren Zeiten immer seltener wurden und endlich ganz aufhörten, wie dieses auch heute nimmer vorkömmt, und jede Kaste nur unter sich heiratet [8]). Es liegt daher nahe, daran zu denken, dass zu Zeiten des Nârada solche Ehen schon selten waren, er daher die Vertei-

---

[1]) Mit. I. 8 4, 5, 6.

[2]) Mit. I. 8. 9 stützt sich auf eine Stelle des Vrhaspati.

[3]) Demnach des beweglichen Vermögens.

[4]) I. 8. 10.

[5]) Die Stelle des Vrhaspati über die pratigraha-bhû findet sich auch Mit. 1 4. 26 citirt.

[6]) S. West and Bühler I. p. 338 Note *) Dass die Kastenunterschiede auch bei ihm von Bedeutung waren, geht daraus hervor, dass er über Söhne der pratilomâ's Verfügungen trifft. Vi. 15. 37—39. Sie gehören unter die bhartavyâs. S. auch Vi. 17. 27 über den kvacanotpâdita.

[7]) N. 14. b.

[8]) Ausführliches darüber S. im 1. §. meiner Abhandlung „Die Frauen im indischen Erbrecht.“

lungsregeln für diesen Fall nicht mehr anzugeben brauchte, und sich auf eine geschichtliche Reminiscenz beschränken konnte.

Âpastamba will von Ehen zwischen Personen verschiedener Kaste nichts mehr wissen [1]). Da er dergleichen Vereinigungen (geschlechtliche Vermischungen) als sündhaft bezeichnet, können wir jedoch daraus folgern, dass zu seiner Zeit selbe noch nicht aufgehört hatten. Ueber Verteilung zwischen Söhnen von Müttern verschiedener Kaste hat er nichts, da bei ihm nur die aurasâ's successionsfähig sind und seiner Ansicht nach nur der aurasâ ist, der von einem Weibe gleicher Kaste geboren wurde [2]).

G. 28. 33 brâhmaṇasya râjanyâ-putro jyešṭho guṇa-sampannas tulya-bhâk.

34. jyešṭhânça-hînam anyat.

35. râjanyâ-vaiçyâ-putra-samavâye yathâ sa brâhmaṇî-putreṇa.

36. kšatriyâc cet.

B. II. 2. 6 nânâ-varṇa-strî-putra-samavâye dâya-daçânçân krtvâ catus-trîn-dvâv-ekam iti yathâ-kramam vibhajeran.

B. II. 2. 8 sarvarṇâ-putrânantarâ-putrayor, anantarâ-putraç ced guṇavân, sa jyešṭhânçam haret.

B. II. 2. 9 guṇavân vâ çešâṇâm bhartâ bhavati.

Â. 13. 4 pûrvavatyâm, asamskrtâyâm, varṇântare ca maithune došaḥ.

5. tatrâpi došavân putra eva.

Va. 24 yadi brâhmaṇasya brâhmanî-kšatriyâ-vaiçyâsu putrâḥ syuḥ, tryançam brâhmaṇyâḥ putro hared, dvy-ançam râjanyâyâḥ putraḥ; samam itare vibhajeran.

N. 14 b. varṇântarešv ança-hânir ûdham [3]) - jâtešv anukramât.

M. 9. 148 b bahvîšu caikajâtânâm nânâ strîšu nibodhata.

9. 149 brâhmaṇasyâ 'nupûrvyeṇa catasras tu yadi striyaḥ,
tâsâm putrešu jâtešu vibhâge 'yam vidhiḥ smrtaḥ.
150 kînâço, go-vršo, yânam, alamkâraçca veçma ca,
viprasyauddhârikam deyam, ekânçaçca pradhânataḥ.
151 try-ançam dâyâd dhared vipro, dvâv ançau kšatriyâ-sutaḥ,
vaicyâyâḥ sârddham evânçam, ançam çûdrâ-suto haret.
152 sarvam vâ rktha-jâtam daçadhâ parikalpya ca,
dharmyam vibhâgam kurvîta vidhinânena dharma-vit.
153 caturo 'nçân hared vipras, trîn ançân kšatryâ-sutaḥ,
vaiçyâ-putro hared dvy-ançam, ançam çûdrâ-suto haret.
154 yady api syât tu sat-putro 'py asat-putro 'pi vâ bhavet,
nâdhikam daçamâd dadyâc chûdrâ-putrâya dharmataḥ.
155 brâhmaṇa-kšatriya-viçâm çûdrâ-putro na dâya-bhâk,
yad evâsya pitâ dadyât, tad evâsya dhanam bhavet.

---

[1]) Â. 13. 4.
[2]) Â. 13. 1.
[3]) ûdham ist zu lesen nicht gûdham s. W. und B. I. p. 346 Note §.

Y. 2. 125 catus-tri-dvy-eka-bhâgâh syur varṇaço brâhmaṇât majâḥ,
. kšatra-jâs tri-dvy-eka-bhâgâ, vidjâs tu dvy-eka-bhâginaḥ.
Mit. I. 8. 9 Stelle des Vrhaspati: çûdryâm dvijâtibhir jâto na bhûmer bhâgam arhati.

§. 13.

Ueber Verteilung des Vermögens eines Çudrâ.

Die Geschlechtsverbindungen der Çudra's sind schon im Manu als Ehen anerkannt [1]). Sie können nur Weiber aus ihrer eigenen Kaste heiraten [2]). Die Söhne teilen gleich, ein Voraus für den ältesten gibt es nicht. (M. 9. 157 vgl. jedoch B. II. 2. 5 s. §. 9). Dennoch wurde zwischen legitimen und illegitimen Söhnen der Çudrâ's nicht der Unterschied gemacht, welcher hinsichtlich derselben bei den dvijâs Geltung hat [3]). So succedirte nach Manu [4]) der Sohn einer Dâsî (Sklavin) oder Dâsa-dâsî (Sklavin eines Sklaven), wenn der Vater ihn ausdrücklich zur gleichen Teilung zugelassen hat [5]) mit den von einer geehlichten (pari-nîtâ) gebornen Söhnen zu gleichen Teilen, während nach Yâjnavalkya [6]) der Dâsî-Sohn einen beliebigen Teil erhält [7]).

Doch nur Yâjnavalkya gibt dem Sohn eines Çudrâ von einer Dâsî auch da einen halben Teil [8]), wo der Vater ihn nicht zur Teilung gerufen hat. Auf diesen halben Teil, der ihm gegenüber seinen von Çudrâ-Weibern gebornen Brüdern zusteht, bleibt der Sohn der Dâsî auch beschränkt, wenn Söhne von Töchtern da sind [9]) und nach der Mitâkšarâ auch, wenn Töchter von Weibern aus der Çudrâ-Kaste da sind [10]). (Töchter sind nur in Ermanglung von Söhnen, und zwar nach der Gattin zu Erbschaft berufen [11]). Fehlen jedoch die benannten Erben, so nimmt der Sohn der Dâsî alles.

---

[1]) Sie werden auch heute noch mit Dazwischenkunft eines Brahmanen nach ähnlichem Ritual wie die des Dvija geschlossen. S. Sherring Hindu Castes and Tribes as represented in Benares London Trübner 1872, p. 252.
[2]) M. 9. 157 und 3. 138. Y. 1. 57.
[3]) S. Successionsordnung.
[4]) M. 9. 179.
[5]) Es geschah nach Kullûka mit den Worten: „samânça-bhâgo bhavân bhavatu".
[6]) Y. 2. 133 b.
[7]) Natürlich höchstens einen Sohnteil.
[8]) Y. 2. 134.
[9]) D. i. auf die Hälfte des Teiles, der auf ihn fallen würde, wenn seine Mutter eine Çûdrâ gewesen wäre. vgl. Mit. I. 7. 7 über die Berechnung des Viertels der Tochter.
[10]) Y. 2 134 b.
[11]) Mit., I. 12 2
[12]) Y. 2. 135.

Der Dâsî-Sohn eines Dvija kann nach der Mitâkšarâ [1]) nur den Unterhalt erhalten, jedoch auch da, wenn sein Vater es wollte, kein ganzes noch ein halbes Teil erhalten.

M. 9. 179 dâsyâm vâ dâsa-dâsyâm vâ yaḥ çudrâ-putra bhavet,
so 'nujnâto hared ançam, iti dharmo vyavasthitaḥ.
Y. 2. 133 b jâto 'pi dâsyâm çûdreṇa kâmato 'nça-haro bhavet,
134 mrte pitari kuryus tam bhrâtaras tv arddha-bhâgikam,
abhrâtrko haret sarvam, duhitrṇâm sutâd rte.

§. 14.

Ueber die Concurrenz der Weiber bei der Teilung.

Im älteren Recht haben die Weiber nur auf Unterhalt Anspruch. Die Art und das Maass der Befriedigung ihrer Bedürfnisse wird der Familie überlassen. Im neueren Recht werden den Weibern Quotenteile der Erbschaft zugewiesen, aus denen sie dann ihren Unterhalt bestreiten müssen.

So soll nach Nârada die Mutter, wenn die Söhne nach dem Tode des Vaters zur Teilung schreiten, mit denselben einen gleichen Theil erhalten [2]). Dasselbe sagt Yâjnavalkya [3]).

Nach der Mitâkšarâ [4]) soll die Mutter, wenn die Brüder sich nach dem Tode des Vaters teilen, einen gleichen Teil erhalten, hat sie jedoch von ihrem Gatten oder Schwiegervater bevor schon Güter erhalten, die unter den Begriff des strîdhanam fallen und ihr Eigentum bilden, so soll sie nach Analogie von Y. 2. 148 a nur die Hälfte eines Teils erhalten. Verheiratet sich nämlich ein Mann das zweitemal, so muss er der ersten Gattin so viel als âdhivedanikam geben, als die Kosten der zweiten Verehelichung betragen; hat sie jedoch von ihm oder seinem Vater schon früher ein strîdhanam erhalten, so braucht er ihr nur die Hälfte dieser Kosten auszufolgen. Es soll hier Hälfte nicht in mathematischem Sinne genommen werden, sondern so viel gegeben werden, dass das früher erhaltene strîdhanam mit Hinzugabe des âdhivedanikam den durch die zweite Verehelichung verursachten Kosten gleichkomme [5]). Ebenso ist wohl das Wort Hälfte hier zu verstehen. Das, was eine Witwe aus der Erbschaft erhält, soll demnach sammt ihrem früher erhaltenen strîdhanam nicht mehr ausmachen

---

[1]) Mit. I. 12. 3.
[2]) N. 12 b.
[3]) Y. 2. 123 b.
[4]) Mit. I. 7. 2.
[5]) Mit. II. 11. 35.

als das, was ein Sohn bei der Verteilung erhält. (Ueber das strîdhanam s. „Die Frauen im indischen Erbrecht" §. 2. B.)

Wird die Teilung beim Leben des Vaters vorgenommen, so behält sich der Vater bei Nârada [1]) zwei Teile, den einen wohl mit Rücksicht auf seine Gattin, die also auch hier den Söhnen gewissermassen coordinirt erscheint.

Nach Yâjnavalkya [2]) erhalten die Gattinnen, wenn der Vater selbst die Teilung vornimmt und gleich teilt, gleiche Teile mit den Söhnen; jedoch nur unter der Voraussetzung, dass sie vom Vater (d. i. ihren Gatten) oder Schwiegervater kein strîdhanam erhielten. Haben sie solches erhalten, so geschieht die Berechnung dessen, was sie zu fordern haben, nach dem oben angeführten in Mitâkšarâ II. 11. 35 enthaltenen Modus [3]). Nimmt der Vater jedoch eine ungleiche Verteilung d. i. mit uddhârâs vor, so erhalten die Gattinnen das Hausgeräte und ihren Schmuck als Voraus, und teilen dann das durch den Abzug des Voraus des ältesten verringerte Vermögen mit den Söhnen gleich [4]).

Die unverheiratete Tochter wird nur durch Nârada [5]) zur Teilung berufen. Der älteste nimmt sein Voraus und die Brüder und unverheirateten Schwestern teilen das übrige gleich.

Dass weder bei Yâjnavalkya noch bei Nârada die Weiber berechtigt sind, die Aufhebung des ungeteilten Zustandes, oder auch nur die Ausscheidung des ihnen zufallenden Teils zu beantragen, wurde oben erwähnt [6]).

Y. 2. 115 yadi kuryât samân ançân, patnyaḥ kâryâḥ samânçikâḥ,
na dattam strîdhanam yâsâm bhartrâ vâ çvaçureṇa vâ.
123 b pitur ûrdhvam vibhajatâm mâtâpy ançam samam haret.
N. 12 b samânçabhâginî mâtâ putrâṇâm syân mrte patau [7]).
N. 13 b samânçabhâjah çešâh (d. i. bhrâtâraḥ) syur, aprattâ bhaginî tathâ.

§. 15.

Die Descendenten teilen per stirpes.

Die Verteilung zwischen Söhnen und Enkeln oder zwischen Enkeln verschiedener Söhne geschieht per stirpes [8]), obwohl die

---

1) N. 12 a.
2) Y. 2. 115.
3) Mit. I. 2. 9.
4) Mit. I. 2. 10.
5) N. 13 b.
6) Ueber die Witwe als Erbin s. §. 4, über die Tochter als Erbin, wie auch über ihren Anspruch auf eine Viertelportion bei ihrer Verheiratung Y. 2. 124 b und M. 9. 118, s. §. 5 „Die Frauen im indischen Erbrecht".
7) Die interessante Locativform patau findet sich auch N. 12. 57.
8) Vi. 17. 23 und Y. 2. 120 b.

Enkel ebenso wie die Söhne in Folge ihrer Geburt das Recht zum Einrücken in das Familiengut haben [1]).

Dasselbe Teilungsprincip muss auch bei fernern Descendenten angewendet werden. Darüber, ob Descendenten in infinitum zur Succession gerufen sind, oder auch die Urenkel nicht, s. die Successionsordnung.

Vi. 17. 23 aneka-pitrkâṇâm tu pitrto 'nça-prakalpanâ,
yasya yat paitrkam riktham, sa tad grhṇîta netaraḥ.
Y. 2. 120 b aneka-pitrkâṇâm tu pitrto bhâga-kalpanâ.

§. 16.

Ueber die Verteilung, wenn verschiedene Söhne concurriren.

A. Concurrirt die putrikâ mit einem nach ihrer Berufung zur putrikâ geborenen Sohn ihres Vaters, so erhalten beide gleiche Teile [2]). Sie hat kein Recht zum uddhâra [3]). Dass die putrikâ wie auch der von ihr geborene Sohn [4]) mit dem aurasa zugleich zur Erbschaft berufen sei, wird nur von Manu ausgesprochen und dasselbe wird wohl für Baudhâyana und Gautamá anzunehmen sein [5]). Bei Yâjnavalkya wird die putrikâ [6]) nach dem aurasa gerufen [7]), bei Vasiṡtha [8]), Viṡṇu [9]) und Nârada [10]) sogar nach dem kṡetraja [11]). Kullûka beruft in seiner sub Manu 9. 187 aufgestellten Successionsordnung zwar den kṡetraja und tugendhaften dattaka neben den aurasa, die putrikâ und ihren Sohn jedoch nur in Ermanglung eines aurasa.

B. Succediren kṡetrajâ's [12]), so teilen sie unter sich, ebenso wie die aurasâ's [13]); der älteste erhält also nach Nârada ein Teil mit Voraus, der jüngste das kleinste und so fort je nach dem eben zeitlich und örtlich geltenden Recht.

Concurrirt der kṡetraja des ältesten Bruders, der in ungeteiltem Zustande lebte, bei der Teilung mit seinem Erzeuger d. i.

---

[1]) Mit. 1. 5. 2.
[2]) M. 9. 134.
[3]) Auch ihr Sohn nicht s. §. 9.
[4]) M. 9. 136.
[5]) S. die Successionsordnung über die putrikâ.
[6]) Oder der Sohn der putrikâ, je nachdem man putrikâsutaḥ (Y. 2. 128 a) übersetzt.
[7]) Y. 2. 132 b.
[8]) Va. 10—15.
[9]) Vi. 15. 2—27.
[10]) N. 45.
[11]) Âpastamba führt die zwölf Söhne nicht an.
[12]) Darüber, dass auch mehrere kṡetrajâ's möglich sind, wie auch über ihre Stellung in der Reihenfolge der Söhne, s. die Successionsordnung.
[13]) N. 14 a und M. 9. 145.

einem jüngern Bruder seines Vaters, so hat er kein Voraus [1]). Das der vom ältern Bruder mit dem Weibe des jüngern Bruders gezeugte Sohn, wenn derselbe mit andern jüngern Brüdern s eines Erzeugers zur Teilung schritt, kein Voraus beanspruchen konnte, ergibt sich daraus, dass der kšetraja nicht mehr Recht haben konnte, als sein kšetrin, d. i. der Gatte des Weibes, das den kšetraja gebar [2]).

Bei einem vibhakta (d. i. einen Haushälter, der in geteiltem Zustand lebt), erhält der kšetraja das Vermögen des kšetrin und erbt demnach, falls sein Vater der älteste Bruder war, auch das Voraus, indem eine Teilung, in die alle Teilgenossen einwilligten, nie mehr verändert wird (Manu 9. 47). Von einer Teilung zwischen dem kšetraja und seinem Erzeuger kann in diesem Falle nicht die Rede sein. Wurde jedoch der kšetraja erst nach dem Tode seines Vaters von einem Bruder desselben, der dessen Vermögen und Witwe nach dessen Tode übernahm, mit niyoga [3]) gezeugt, so muss er dem von ihm erzeugten Sohne, der als Kind des Verstorbenen gilt, das Vermögen ausfolgen [4]). Hat jedoch die Mutter selbst die Verwaltung des Vermögens übernommen, so muss auch sie, falls in ihr ein Sohn mit niyoga gezeugt wurde, demselben das Vermögen übergeben [5]). (Obwohl Kullûka sub M. 9. 187 die Witwe zur Succession ruft, so ist dieses wohl nur so zu verstehen, dass in Ermanglung von Söhnen aller Gattung, die Witwe zu Zeiten des Manu die Verwaltung des Vermögens mit dem Modus, sich einen Sohn zeugen zu lassen, übernehmen konnte, wie dieses auch nach G. 28. 19 und 20 möglich ist.)

Concurrirte der kšetraja mit einem nachgeborenen aurasa [6]) oder nicht?

Obwohl die uns vorliegenden Autoren auf einen Zustand hinweisen, in welchem die mit den Weibern des Stammes gezeugten Söhne als Kinder des Stammes betrachtet wurden, so stellen doch schon alle Autoren (mit Ausnahme des Âpastamba, der nur die selbsterzeugten zur Succession beruft), eine Reihenfolge der verschiedenen Söhne auf. Der in derselben vorgehende schliesst die nachstehenden immer aus [7]). Nachdem der aurasa immer an der Spitze der Reihe steht, so muss der an der zwei-

---

[1]) M. 9. 120 und 121 a.

[2]) Der Fall übrigens, dass der älteste unverheiratet blieb, und sich ein andrer Bruder vermälte, wird sich wohl selten ereignet haben. Dass Kullûka den Vers M. 9. 145 irrig auf einen tugendhaften kšetraja beziehen will, wurde in §. 9 erörtert.

[3]) Ueber den niyoga s. die Successionsordnung unter dem kšetraja.

[4]) M. 9. 146.

[5]) M. 9. 190.

[6]) Nur der Mangel leiblicher (d. i. selbstgezeugter) Söhne gab Veranlassung zur Erzeugung eines kšetraja.

[7]) N. 49. M. 9. 184.

ten [1]) oder auch dritten [2]) Stelle stehende kšetraja demselben immer weichen. Ausdrücklich von der Erbfolge werden alle übrigen Söhne ausgeschlossen, falls ein aurasa geboren wird, durch Baudhâyana [3]). Desgleichen sagt Manu [4]), dass der kšetraja, falls dem kšetrin ein aurasa geboren wird, nur seinen Erzeuger beerbe [5]. Alle andern Söhne sollen dem aurasa gegenüber nur auf Kost und Kleidung Anspruch erheben können [6]), was die Mitâkšarâ nur auf den Fall beschränken will, wenn der dattaka und andere secundäre Söhne unfolgsam und untugendhaft sind [7]). Dagegen ruft Manu 9. 164 den kšetraja neben den aurasa zu einem Sechstel respective einem Fünftel der Erbschaft, nach Kullûka mit Rücksicht auf deren Tugendhaftigkeit oder Tugendlosigkeit. Auch Manu 9. 165 bestätigt, dass der aurasa und kšetraja nebeneinander zur Erbschaft gelangen, ohne die Proportion, nach welcher das Vermögen zwischen ihnen geteilt werden soll, zu bestimmen. Nach Kullûka ist diese Proportion aus dem vorhergehenden Vers (9. 164) zu entnehmen [8]). Auch die Mitâkšarâ [9]) citirt diesen Vers (M. 9. 164) und will dem kšetraja, falls er unfolgsam oder untugendhaft, ein Sechstel und wenn er keines von beiden ist, ein Fünftel gewähren. Nicht nur die Mitâkšarâ auch Medâtithi und Govindarâja (beide sind Commentatoren des Manu) suchen diesen Widerspruch zwischen M. 9. 162, 163 und M. 9. 164 und 165 auszugleichen. Nach ihnen bezöge sich M. 9. 162 auf den Sohn einer a-niyuktâ, (d. i. einer zum Beischlaf mit einem andern nicht autorisirten Gattin), welche Meinung Kullûka ganz richtig mit Hinweis auf M. 9. 143 refutirt, nach welchem Vers so gezeugte Söhne eben keine kšetraja's sind, und demnach Manu unmöglich diese vor Augen haben konnte, als er von kšetraja's sprach. Auch der Ausweg, die kšetraja's da zum Fünftel, respective Sechstel zu berufen, wenn viele Söhne vorhanden sind, sonst aber nicht, scheint mir nicht zu wählen. Wahrscheinlich liegt in der Beteilung des kšetraja neben dem aurasa das Recht der älteren Zeit vor. In der Feststellung des Fünftels oder Sechstels dagegen sehen wir ein durch das Gesetz vorgenommenes Ausmaass, das den zum Un-

---

[1]) Bei Va. Vi. und N.

[2]) Bei Y.

[3]) B. II. 2. 7. vgl Â. 13. 1—3, Seite 78

[4]) 9. 162.

[5]) Y. 2. 127 bezieht sich nach K. nur auf den kšetraja eines kšetrin, dem später kein aurasa geboren wurde.

[6]) M. 9. 163. Veranlassung zur Adoption, Erzeugung eines Sohnes durch einen andern, konnte z. B. eine Krankheit geben, welche die Erzeugung eines leiblichen Sohnes unwahrscheinlich machte, die sich jedoch nach dem Aufhören der Krankheit ereignete. (Kullûka zu M. 9. 163.)

[7]) Mit. I. 11. 28.

[8]) Dasselbe sagt Kullûka sub M. 9. 187.

[9]) I. 11. 29.

terhalt berechtigten kšetraja der Willkür des aurasa entziehen wollte [1]).

N. 14 a) kšetraješv api putrešu tadvaj jâtešu dharmataḥ s. N. 12 und 13 ib.

M. 9. 145 haret tatra niyuktâyâm jâtaḥ putro yathaurasaḥ, kšetrikasya tu tad vîjam dharmatah, prasavaç ca saḥ.

M. 9. 162 yady eka-rkthinau syâtâm aurasa-kšetrajau sutau, yasya yat paitrkam rktham, sa tad grhṇîta netaraḥ.

M. 9. 163 eka evaurasaḥ putraḥ pitryasya vasunaḥ prabhuḥ, çešâṇâm ânrçansyârtham pradadyât tu prajîvanam.

M. 9. 164 šašṭham tu kšetrajasyânçam pradadyât paitrkâd dhanât,
auraso vibhajan dâyam pitryam, pancamam eva vâ.

M. 9. 165 aurasa-kšetrajau putrau pitr-rkthasya bhâginau, daçâpare tu kramaço gotra-rkthânça-bhâginâḥ.

B. II. 2. 7 aurase tûtpanne savarṇâ-strî-putra-samavâye dâyam haret [2]).

C. Auf die Frage, ob und in wiefern der dattaka [3]) (Adoptivsohn) mit dem aurasa bei der Teilung concurrire, antwortet Kullûka folgendes: Manu 9. 141 sagt, dass der mit allen Tugenden gezierte datrima die Erbschaft nehme, auch wenn er aus einem andern gotra stammt. Nachdem nun Manu 9. 185 die Anwartschaft der zwölf Söhne feststellte und 9. 165 ausgesprochen hat, dass der dattaka nur in Ermanglung des aurasa und kšetraja einrücke, so kann der vorliegende Text nur die Zulässigkeit des mit allen Tugenden gezierten dattaka zum Teil, auch wenn ein aurasa vorhanden ist, vor Augen haben.

Demnach soll also der Adoptivsohn, der die heiligen Schriften liest u. s. w. [4]), auch wenn er aus einem andern gotra ist, falls nach seiner Adoption ein aurasa geboren wird, dennoch zur Erbschaft gelangen. Nachdem jedoch der Vorrang des aurasa vor allen andern Söhnen, wie auch dessen Herrschaft über das väterliche Vermögen sub 9. 163 ausgesprochen ist, so könne der dattaka nicht zum gleichen Teil gerufen sein, sondern die Zuweisung des Sechstels wie dieses beim kšetraja [5]) der Fall ist, sei das richtige. Govinda-râja meinte, dieser Text beziehe sich auf das Einrücken des mit allen Tugenden gezierten dattaka ins väterliche Vermögen

[1]) Gleichwie den zum Unterhalt berechtigten Gattinnen und Töchtern bei der Teilung ein Sohnteil gegeben wird, s. §. 14.

[2]) Es ist fraglich, ob unter dem savarṇâ-strî-putra der kšetraja oder ein anderer illegitimer Sohn gemeint ist, wie Bühler diesen Vers übersetzt; nachdem, nach den Regeln des Sandhi anlautendes *a* nach *e* ausfällt, so könnte man auch a-savarṇâ-strî-putra lesen und demnach mit Rücksicht auf B. II. 2. 10 und Â. 13. 1—5 die Söhne von Weibern niederer Kaste als durch den Sohn einer Gattin aus derselben Kaste ausgeschlossen betrachten müssen. Vgl. §. 12.

[3]) S. Successionsordnung.

[4]) S. M. 1. 88 und 10. 75—77.

[5]) M. 9. 164.

in Ermanglung eines aurasa und eines kšetraja. Dieses sei nicht richtig.

Es wäre eben unsinnig, dass, nachdem die auf dem dattaka folgenden übrigen Söhne (krtrima etc.), auch da zur väterlichen Erbschaft zugelassen würden, wenn sie nicht tugendhaft sind, der von denselben aufgezählte dattaka es nur dann würde, wenn er mit allen Tugenden geschmückt ist [1])

Ueber die Concurrenz tiefer in der Reihe stehender Söhne mit vorhergehenden, welche die Erbschaft antreten, spricht die Mitâkšarâ I. 11. 24—29:

Vasištha 15. 8 [2]) sagt: „Ist einer angenommen und wird darauf ein aurasa geboren, so soll der dattaka einen Viertelteil erhalten". Dieses muss nach der Mitâkšarâ so interpretirt werden, dass, wenn vorhergehende da sind, welche die Delation annehmen, so sind die nachfolgenden Söhne zu einem Viertel berechtigt. Die Anführung des dattaka sei exemplificativ zu nehmen, es müsse hinsichtlich des krîta, krtrima und der übrigen dasselbe gelten, da diese ebenso zu Söhnen gemacht seien. Nach Kâtyâyana [3]) sind die savarṇâ's, wenn ein aurasa geboren wird, zu einem Viertel berechtigt, die asavarṇâ's (d. i. der kânîna, gudhotpanna, sahodha und paunarbhava) dagegen nur zur Nahrung und Kleidung. Wenn Višṇu [4]) sagt „Für nicht geeignete Söhne gelten der kânîna, gudhotpanna, sahodha und paunarbhava; sie sind nicht zum piṇda und nicht zur Erbschaft berufen", so beziehe sich dieses nur auf den Viertelteil, der den savarṇâ's auch dann zusteht, wenn ein aurasa vorhanden ist, da ihr Einrücken in das ganze Vermögen in Ermanglung des aurasa und der übrigen Söhne, denen die Erbschaft vor ihnen deferirt wird, aus Y. 2. 132 b unstreitig hervorgehe [5]). Die Stelle des Manu (9. 163), nach welcher der aurasa nur zur Erhaltung der übrigen Söhne verpflichtet ist, sei nur anzuwenden, wenn selbe gegen den aurasa sich auflehnten und tugendlos wären.

M. 9. 141 upapanno gunaiḥ sarvaiḥ putro yasya tu datrimaḥ,
sa haretaiva tad riktham, samprâpto 'py anya-gotrataḥ.
Vasištha 15. 8 citirt in Mit. I. 11. 24.
tasminç ca pratigrhîta aurasa utpadyeta,
caturbhâga-bhâgî syâd dattaka, iti.
Kâtyâyana citirt in Mit. I. 11. 25:
utpanne tv aurase putre caturthânça-harâh sutâh,
savarṇâ, asavarṇâs tu grâsâcchâdana-bhâjanâ, iti.

---

[1]) Auch sub M. 9. 187 beruft Kullûka den tugendhaften dattaka neben dem aurasa zur Succession. Die Mitâkšarâ I. 11. 29 beschränkt jedoch die Verfügung des M. 9. 162 auf den Kšetraja.

[2]) Mit. I. 11. 24.

[3]) Mit. I. 11. 25.

[4]) Die citirte Stelle findet sich jedoch bei Višṇu nicht.

[5]) Mit. I. 11. 27.

D. Concurriren gotrabhâja's mit sapiṇḍâs, so erhalten sie nur ein Vierteil der Erbschaft [1]), das übrige fällt an die sapiṇḍâ's [2]). Nach Vasiṣṭha ist es untentschieden, ob die adâyâdâ's [3]) oder die sapiṇḍâ's die Erbschaft teilen, wenn sich kein Erbe aus den ersten sechs findet [4]). Nach den übrigen Autoren schliessen die amukhya putrâ's die sapiṇḍâ's aus.

G. 28. 31 ete tu gotrabhâjaḥ,
28. 32 caturthânçina aurasâdy abhâve.

§. 17.

Ueber den posthumus.

Teilen Söhne nach dem Tode ihres Vaters und ist die Mutter sichtlich schwanger, so soll mit der Teilung bis zu ihrer Entbindung gewartet werden. Dasselbe gilt, wenn Brüder teilen und die Witwe eines verstorbenen Bruders in der Hoffnung ist [5]). Ist jedoch die Mutter schwanger und die Söhne bemerken es nicht, so ist, falls nach erfolgter Teilung ein Sohn geboren wird [6]), von den Teilen der einzelnen Brüder, wie selbe sind, d. i. nach Abzug des täglichen, monatlichen oder jährlichen Einkommens, wie auch dessen, was sie zur Tilgung der Schulden des Vaters beitragen müssen, soviel zu nehmen, dass der nachgeborne eben so viel erhalte, als jedem von ihnen nach dem Abzug bleibt. Dasselbe ist zu befolgen, wenn die Witwe eines kinderlosen Bruders zur Zeit, als die Teilung vorgenommen werden sollte, unmerklich schwanger war [7]).

Der nach der beim Leben des Vaters vorgenommenen Teilung geborene ändert an derselben nichts. Er succedirt in den seinem Vater zugefallenen Teil [8]); die vom Vater getrennten Brüder bleiben im Besitz ihrer Teile unbehelligt. Auch die Mitâkšarâ [9]), beruft sich auf M. 9. 216 a, wonach der vibhakta-ja (d. i. nach der Teilung geborene) das väterliche Gut (pitryam dhanam) erhält und erklärt den Ausdruck pitryam dahin, er erhalte das Gut seiner Eltern (pitroḥ).

---

[1]. G. 28. 32.
[2]) So Haradatta.
[3]) So nennt Vasiṣṭha die gotrabhâjas. Unter die zweiten sechs zählt er folgende Söhne: sahodha, dattaka, krîta, svayam-upâgata, apaviddha und çudrâputra.
[4]) Va. 28, nach Vasiṣṭha 22 succediren sie, wenn keiner der ersten sechs vorhanden ist.
[5]) Va. 17. 36.
[6]) Mit. I. 6. 9 zu Y. 2. 122 b.
[7]) Mit. I. 6. 11.
[8]) G. 28. 26. N. 44 und M. 9. 216 a.
[9]) Mit. I. 6. 4.

Es mag dieses für die Zeit, wo auch Frauen besitzfähig sind und Vermögen hinterlassen können, richtig sein, jedoch gehen auch dem vibhaktaja die Töchter in der Gerade und in späterer Zeit im strîdhana vor. Es wurde hier der Grundsatz festgestellt, dass vom Vater getrennte Söhne nie zur Succession ins Vermögen der Mutter zugelassen werden. Kullûka jedoch erklärt „pitryam" pitr-rktham d. i. Nachlass des Vaters. Nach Y. 2. 122 a soll der nach der Teilung geborne vibhâga-bhâk sein, d. i. an der Teilung theilnehmen; d. h. nach der Mitâkšarâ, er solle nach dem Tode seiner Eltern deren Teil erhalten. Das, was der Vater seit der Teilung erworben hat, gehört nur dem vibhaktaja [2]. Natürlich erhält der von einer Gattin niederer Kaste (asavarṇâ geborene nicht das ganze Vermögen, sondern den ihm nach der Kaste seiner Mutter zustehenden Quotenteil, worauf Yâjnavalkya durch das Wort savarṇâyâm deutet und wie dieses die Mitâkšarâ [3]) ausdrücklich bemerkt. Nachdem der posthumus nicht mehr Recht haben kann, als ein Sohn der vor der Vornahme der Teilung geboren wurde, so müssen alle zum Nachtheil der von den Weibern niederer Kaste gebornen Söhne bestehenden Regeln [4]), auch für den vibhaktaja volle Giltigkeit haben.

Višṇu [5]) erkennt die Unveränderlichkeiten der bei Lebzeiten des Vaters vorgenommenen Teilung nicht an.

Der nachgeborne erhält den aus dem Vermögen auf ihn fallenden Quotenteil. Dem Princip, dass Vater und Sohn im grossväterlichen gleiches Recht haben [6]), kann durch Vornahme der Teilung nicht präjudicirt werden. Der Grundsatz des Vrhaspati, nach welchem der vor der Teilung geborne kein Einrückungsrecht ins Teil des Vaters und der Mutter hat, der nachgeborene kein solches Recht zum Teil des vom Vater getrennten Bruders [7]), ist dem Višṇu fremd.

Hat der Vater nach der Teilung sich mit den Söhnen oder einigen seiner Söhne wieder vereinigt, so stehen ihm die übrigen wieder vereinigten Teilgenossen gänzlich gleich. Nun gehen auch bei wieder vereinigten Teilgenossen (samsršṭina's die Söhne allen andern vor, d. i. sie treten an die Stelle ihrer verstorbenen Väter und kommt es zur Teilung, so erhalten sie das, was ihr Vater erhalten hätte [8]), während nach ihnen die samsršṭina's zur Succession gelangen [9]).

---

[1]) Mit. I. 6. 2 citirt dafür Y. 2. 117 b.
[2]) So Vrhaspati in Mit. I. 6. 6 citirt.
[3]) Mit. I. 6. 3.
[4]) S. §. 12.
[5]) 17. 3.
[6]) Vi. 17. 2.
[7]) Mit. I. 6. 4.
[8]) N. 44 b. M. 9. 216 auch in Mit. I. 6. 7 citirt.
[9]) Bei einem wibhakta werden dagegen nach Y. 2. 135 die Gattin, die Töchter u. s. w. berufen.

Lässt nun ein kinderloser wieder vereinigter Teilgenosse, sei er nun Vater oder Bruder der übrigen, eine Witwe zurück, die schwanger ist [1]), ohne dass man es bemerkte, so muss der samsrštin (oder die samsrština's) der in den Teil des Verstorbenen einrückt [2]), diesen Teil dem von der Witwe gebornen posthumus abtreten.

G. 28. 26 vibhakta-jaḥ pitryam eva.

Vi. 17. 3 pitr-vibhaktâ vibhâgânantaro- 'tpannasya bhâgam dadyuḥ.

Vi. 17. 17 samsrštinas tu samsrštî, sodarasya tu sodaraḥ,
dadyâd, apaharec cânçam jâtasya ca, mrtasya ca.

N. 44 ûrdhvam vibhâgâj jâtas tu pitryam eva hared dhanam,
samsrštâs tena vâ ye syur, vibhajeran; iti sthitiḥ.

Y. 122 vibhaktešu suto jâtaḥ savarṇâyâm vibhâga-bhâk,
drçyâd vâ tad-vibhâgaḥ syâd âya-vyaya-viçodhitât.

Y. 138 = Vi. 17. 17.

M. 9. 216 ûrdhvam vibhâgâj jâtas tu pitryam eva hared dhanam,
samsrštâs tena vâ syur, vibhajeta sa taiḥ saha.

Mit. I. 6. 4 Stelle des Vrhaspati:
anîçaḥ pûrva-jaḥ pitror, bhrâtur bhâge vibhakta-jaḥ.

Mit. I. 6. 6 Stelle des Vrhaspati:
putraiḥ saha vibhaktena pitrâ yat svayam arjitam,
vibhaktajasya tat sarvam, anîçâḥ pûrvajâḥ smrtâḥ.

---

[1]) Mit. II. 9. 4 zu Y. 2. 138 = Vi. 17. 17.

[2]) Sind sodarâḥ samsrštinas vorhanden, so erben diese vor den übrigen anyodaryâh nach Mit. II. 9. 6. Auch bei der Beerbung eines nicht wiedervereinigten gehen die Vollblutbrüder (d. i. die auch uterini sind) den Halbblutbrüdern vor. Die Mitâkšarâ (II. 4. 5) stützt sich auf M. 9. 187 a, wonach der nächste sapiṇḍa die Erbschaft nimmt; nun stünden aber diejenigen, welche eine andere Mutter haben, ferner. Uebrigens s. die Successionsordnung.

[3]) N. 44 a = M. 9. 216 a. Auch N. 44 b und M. 9. 216 b sind nur Varianten.

B.

Die Successionsordnung.

§. 1.

Ueber die Familienverhältnisse.

Das Familienband zwischen einer Generation und der ihr vorgehenden ist lediglich durch die Natur des Besitzverhältnisses des männlichen Geschlechts an den Weibern bedingt. Ist ein Weib oder sind mehrere Weiber im ausschliesslichen Besitz eines einzelnen, so treten die mit denselben erzeugten Söhne an die Stelle des Gatten; lebt dagegen ein Stamm mit den Töchtern des Stammes in geschlechtlichem Verkehr, ohne dass sich zwischen einzelnen Individuen der beiden Geschlechter dauernde und um so weniger andere Stammgenossen ausschliessende Verhältnisse knüpften, so können auch die Söhne mit ihren Erzeugern in keinem Sohnverhältniss stehen, sondern es sind diese Söhne dem ganzen Stamme gemeinschaftlich.

Von einem Einrücken der nachfolgenden Generation in die Gewere der vorgehenden an dem Immobile kann eigentlich nicht gesprochen werden; die Geburten ereignen sich eben nicht nach einem gewissen Turnus von Jahren, sondern fortwährend; jeder Mann wird in Folge seiner Geburt von einem der Weiber des Stammes nicht nur Anwärter, sondern vollberechtigter Teilgenosse. Näheres über die Verteilung der Erzeugnisse innerhalb der Familie wissen wir nicht. Es ist zwar unstreitig wahr, dass bei der Vornahme der Verteilung des Vermögens die Besitzverhältnisse zwischen den Teilgenossen zum Ausdruck gelangen und man demnach dadurch einen Einblick in das innere Leben gewinnt; jedoch ist die Vornahme der Verteilung nur da erst möglich, wo die Familienbande schon stark gelockert sind und die einzelnen Teilgenossen sich gegenüber dem Haupt der Familie eine solche Stellung erkämpft hatten, dass sie dieselbe beantragen durften und erfolgreich durchsetzen konnten. Es ist falsch, in der Verteilung nur eine Auflösung der Familie, einen Zerfall des Stammes zu erblicken (Gans Erbrecht I. 249); sie ist wesentlich durch die Entwickelung der Individualität und sogar durch deren Anerkennung

bedingt. Dass in den ältesten Zeiten diese Bedingungen mangelten und eine Verteilung nicht nur nicht zulässig erschien, sondern der Gedanke an die Vornahme einer solchen im allgemeinen nicht entstehen konnte, liegt auf der Hand.

Wir kennen die Familie demnach nur mehr in einer Zeit, wo dieselbe einer auf freiem Uebereinkommen beruhenden Societät sich immer mehr näherte; daher auch eine oberflächliche Theorie sie als quasi ex contractu hervorgegangen betrachten konnte.

Hiezu kommt, dass zur Zeit, als die Verteilung zur rechtlichen Möglichkeit geworden war, die Geschlechtsverhältnisse schon eine Regelung erfahren haben mussten, die sich zur früheren Gemeinschaft der Weiber diametral gegensätzlich verhielt. Nachdem aber ein radikaler Systemwechsel historisch unmöglich ist und die Tatsachen immer eine Kette bilden, deren einzelne Glieder zwar für den Forscher verloren gehen können, über welche aber die Wirklichkeit eben nie hinwegsetzen kann, so können wir, obwohl uns nur Aeusserungen juridischer Theoretiker vorliegen, die uns die Postulate einer von ihnen unterstützten Auffassung als Norm des Lebens für alle Zeiten hinstellen, ohne dass sie die Indicien des früheren Zustandes aus dem wirklichen Leben beseitigen konnten, eben mit sorgfältiger Verwertung dieser Wahrzeichen immerhin den Versuch wagen, wenn auch nicht die Geschichte der Umwandlung des Familienlebens zu liefern, dennoch aus dem Nebeneinander der uns überlieferten Familienverhältnisse einen Schluss auf das Nacheinander derselben zu ziehen.

Die Verehrung der Huren in Indien, ihre bevorzugte gesellschaftliche Stellung spricht dafür, dass wir in denselben die freien Töchter des Stammes zu erblicken haben, die ihr Recht des freien Verkehrs unbehelligt ausüben können[1]). Ihnen gegenüber erscheinen die Ehefrauen, welche entweder durch Raub oder Kauf erworben wurden, als Sklavinnen, die unter den Gütern aufgezählt werden. Sie sind eben so gemeinsam wie das Feld, alle säen in dieselben und auch die Ernte ist allen gemeinsam[2]); die Söhne sind eben Söhne der Familie. Mit der Exogamie kamen die Weiber noch nicht in den ausschliesslichen Besitz eines einzelnen[3]). So gilt zur Zeit der Verfassung der uns vorliegenden dharma-sûtrâ's der Sohn eines Bruders als der Sohn der übrigen; es soll keiner der Brüder in diesem Falle sich einen andern Sohn verschaffen (durch Adoption etc.[4]) Auch die Mitâkšarâ, welche sich gegen die Auf-

[1]) Lubbock Origin of Civilisation, second edition London 1870, p. 104.

[2]) Atharva Veda 14. 2. 14. vgl. Mitâkšarâ I. 10. 4—7 zu Manu 9. 52 und 53.

[3]) Lubbock Origin of Civilisation p. 75 gibt ein Beispiel aus dem heutigen Indien aus Dubois „Description of the people of India“ p. 3; In the Tottiyars of India, also, we have a case in which it is actnally recorded that, brothers uncles and nephews hold their wiwes in common.

[4]) Vasištha und Višṇu 15. 42, Manu 9. 182. So Kullûka zu M. 9. 182 tataçca tasmin sati, anye putra-pratinidhayo na kartavyâḥ, sa eva piṇḍadonçaharaçca bhavatî 'ty anenoktam.

fassung kehrt, nach welcher der Brudersohn als Sohn zu betrachten ist, schliesst die Adoption eines andern durch den Onkel desselben aus [1]). Diese Fiction hat darin ihre historische Grundlage, dass in früherer Zeit die Brüder (und ursprünglich die Teilgenossen im allgemeinen) die Weiber gemeinschaftlich besassen. Einen andern Beweis bildet, dass die Zeugung eines Sohnes durch einen Bruder oder andern männlichen Verwandten in Ermanglung eines selbstgezeugten Sohnes zugelassen wurde [2]), und dass auch der geheim entstandene, also nicht mit niyoga gezeugte bei allen Autoren unter den Erben (rkthabhâjas, Vasištha nennt sie dâyâdâs) aufgezählt wird, und auch da, wenn ihn andere Söhne von der Erbschaft ausschliessen, von denselben zu erhalten ist [3]). Der von der Gattin während der Ehe mit einem andern ohne Zustimmung des Gatten gezeugte ist demnach immer Last der Erbschaft des Gatten und kann sogar Erbe werden; der Gatte kann denselben, falls er keine selbsterzeugten oder mit seiner Zustimmung erzeugte oder andere von seiner Frau geborene Söhne (kânîna, sahodha) hat, von der Succession durch Adoption eines andern (datta, krtrima) nur nach Baudhâyana, Manu und Gautama ausschliessen, nicht aber nach Vasištha, Višņu Nârada und Yâjnavalkya. Die Eifersucht war den Alten eine unbekannte Leidenschaft. Indem Niemand gezwungen war, den Sohn eines andern zu erhalten, die von einem Fremden gezeugten die Rechte der selbsterzeugten nicht schmälern konnten, die Söhne nur zum Stamm und nicht zum einzelnen in Beziehung standen, so war auch keine Veranlassung dazu. Von einem Verhältniss, dass der Verteilung per stirpem und dem Repräsentationsrecht der Descendenten zu Grunde liegt, konnte keine Rede sein. Obwohl der Ahnen-Cultus bei den Indern älter sein wird, als die Conception und Verehrung der Götter des Rg Veda, so ist die Aufstellung des Satzes, dass nur der selbsterzeugte als Sohn gelten könne, gewiss neu, da nach Vasištha [4]) sämmtliche sechs dâyâdâ's (darunter der kšetraja, kânîna, gûdhotpanna sich gleichstehen. Die Auffassung, ein leiblich gezeugter Sohn sei so wichtig, dass er substituirt werden könne, ja sogar müsse, ist demnach spät. Urspünglich war keine Veranlassung dazu, da sämmtliche Söhne als die Söhne aller galten; als aber die Beziehung des Sohnes zu seinem Erzeuger entstand, musste derselbe vor andern vom selben Weibe gebornen, wie auch vor Söhnen der übrigen Teilgenossen ein Vorrecht erlangen. Die übrigen Söhne des Stammes blieben das, was sie waren; ihr Verhältniss zu den einzelnen Mitgliedern der frühern Generation er-

---

[1]) Mit I. 11. 36 sub Yâjnavalkya 2. 132 b zu M. 9. 182 tad api bhrâtrputrasya putrî-karaņa-sambhave 'nyešâm putrî-karaņa-nišedhârtham; na punaḥ putratva-pratipâdanâya; „tat-suto gotrajo bandhur" ity (Y. 2. 135 b) anena virodhât.

[2]) S. über den kšetra-ja.

[3]) S. gûdhaja.

[4]) Va. 17. 15 b etc. dâyâdâ bândhavâs, trâtâro mahato bhayâd, ity âhuḥ.

hielt nur dadurch eine Modification, dass dasselbe nur dann zur Geltung gelangte, wenn der Teilgenosse keinen Sohn hatte, den er als selbsterzeugten betrachtete.

Allmälig jedoch erwarben diese selbstgezeugten das Repräsentationsrecht und nur sie rückten in die Gewere ein, während die übrigen Söhne ohne bestimmte Erzeuger zur Last des Familiengutes wurden, und nur in Ermanglung der selbsterzeugten Söhne in Folge eines bestimmten Verhältnisses [1]) in dem sie zum Teilgenossen standen, quasi per substitutionem der selbsterzeugten Söhne die Anwartschaft auf den Teil des kinderlosen erwarben.

Es lässt sich nicht bestimmen, wann der Erzeugte zum Erzeuger in das uns so geläufige Sohnverhältniss trat. Noch zu Zeiten des Vasištha war es fraglich, ob der von einem Weibe geborene als Sohn desjenigen zu gelten habe, der mit ihr in dauerndem Geschlechtsverhältniss lebt, oder ob der Gatte nur den von ihm selbst erzeugten als Sohn anschauen könne. Der von der Gattin geborne war also zur Repräsentation des Gatten berufen, ohne Rücksicht darauf, wer sein Erzeuger war.

Eigentümer des Erzeugnisses ist der, welcher im Augenblick der Separation Eigentümer der erzeugenden Sache war. Die Frucht gehört nicht dem, der seinen Samen in ein fremdes Feld säete, sondern dem Eigentümer des Feldes; wer die Kuh hat, dem gehört das Kalb, der Eigentümer des Stieres kann keinen Anspruch machen [2]). Die Gattin wird demnach wie eine andere Sache, die im Besitz eines einzelnen ist, betrachtet, und es liegt ein Erwerb des Erzeugnisses durch den Eigentümer der Sache vor. Söhne, nach unserer Auffassung des Wortes, gibt es also erst von der Zeit an, als Mobilien schon das Eigentum eines einzelnen bilden können; wem die Sklavin gehört, der ist auch Eigentümer des partus. Zur Zeit der Eroberung Indiens und der Ansiedlung der arischen Gemeinden war der Zuwachs an Arbeitern wohl höchst erwünscht und von Uebervölkerung keine Spur. Als sich die Gemeinde jedoch im Laufe der Zeit in Familien auflöste, was wohl in ältesten Zeiten nur in Folge eines Aufstandes politischer, eigentlich socialer Natur geschah, und die Teilung des Immobile durchgeführt wurde, und die Bearbeitung wie auch der Genuss der Erzeugnisse einzelner Parcellen begann, verloren dadurch die Familien noch nicht das Recht zum ganzen Territorium der Gemeinde, und es konnte eine neue Verteilung beantragt werden, die der ungleichen Vermehrung der Familien Rechnung trug. Doch die Zeit musste herankommen, wo die Wiederholung der Teilung wenn auch nicht so sehr aus wirthschaftlichen Gründen, so doch

---

[1]) Sie waren z. B. vom Weibe des kinderlosen Teilgenossen geboren, d. i. kšetra-jâs N. 23 und Y. 2. 127.

[2]) Vasištha 6. kšetrinaḥ putro janayituh putra, iti vivadante.
7. a) tatrobhayathâ 'py udâharanti:
yady anya-gošu vršabho vatsânâm janayec chatam,
gominâm eva te vatsâ, mogham syanditam âršabham, iti.

in Folge der entgegengesetzten Interessen der weniger zahlreichen Familien hinwegfallen musste. Die Bevölkerung hatte indessen zugenommen, die Agricultur sich wenig oder eben nicht vervollkommnet, die doppelte Zahl der Arbeiter konnte nicht mehr das doppelte produciren und hiemit waren Söhne nicht so erwünscht wie ehedem. Jeder Vater wünschte seinen Söhnen eine je günstigere Lage und die Concurrenz der nicht selbst gezeugten Söhne seiner Gattinen musste aufhören. Der Unterschied zwischen selbstgezeugten Söhnen, Frausöhnen und geheim geborenen entstand; der freundschaftliche Verkehr der Gattin mit den Verwandten des Mannes wurde verpönt, und die aus solchem Umgang gebornen, sollten den selbstgezeugten zurückstehen. Die Theorie ermangelte nicht das Ergebniss wirthschaftlicher Zustände durch die Religion zu motiviren. So sagt Âpastamba 13

6. utpâdayituḥ putra, iti brâhmaṇam,
7. athâpy udâharanti:
idânîm evâham janakaḥ strîṇâm îršyâmi no purâ [1]),
yadâ yamasya sâdane janayituḥ putram abruvan [2]),
retodhâ putram nayati paretya yama-sâdane,
tasmâd bhâryâ samrakšanti bibhyanta para-retasaḥ,
apramattâ rakšatha tantum etam,
mâ vaḥ kšetre para-vîjâni vâpsuḥ;
janayituḥ putro bhavati samparâye,
mogham vettâ kurute tantum etam.

Das ganze Citat findet sich auch bei Baudhâyana II. 2. 25 und die zweite Hälfte desselben auch bei Vasištha 7. b. Ich gebe es in Bühler's Uebersetzung zu Âpastamba:

6. The Brâhmaṇa (says): the son belongs to him who begot him.

7. In regard to this subject they quote also: (Having considered myself) formerly a father, I shall not allow (any longer) my wiwes to be approached by other men, since they declared that a son belongs to him who begot him, in the world of Yama. The giver of the seed carries of the son in Yama's world; therefore they guard their wiwes fearing the seed of strangers, Carefully watch over (the procreation of) your children, lest stranger seed be sown on your soil. In the next world the son belongs to him, who begot him, the (imprudent) husband makes the (begetting of) children vain (for himself [3]).

---

[1]) B. 2. 2. 25 liest: idânìm aham iršyâmi, strîṇâm janaka no purâ was dem Metrum entsprechend ist: „apramattâ rakšatha — kurute tantum etam“ findet sich auch bei Vasištha 17. 7. b.

[2]) B. liest yato.

[3]) Interessant ist die Note Bühler's p. 306 Digest of Hindu Law I. Haradatta states that these are the sentiments of a husband whose wife had been negligenthy watched and therefore became unfaithful, uttered when he received the decision that the son begotten on his wife belonged to the giver of the seed. According te him these verses do not prohibit the appointment (niyoga) of a wife or a widow.

Dass das Leben der Vorfahren dem in diesen Versen ausgedrückten Wunsch nicht entsprach und diese den Umgang ihrer Weiber mit andern eben nicht als gefahrvoll für ihr eigenes Wohl ansahen, sagt Âpastamba selbst. Uebertretung des Gesetzes und Gewaltthat komme bei den Alten vor. Man könne ihre specielle Hoheit in Betracht gezogen, darin keine Sünde finden; der gemeine Mensch, welcher sie betrachtend handelt, gehe unter [1]). Nach dieser Doctrin wären die übrigen Söhne auch als substituirte nicht zuzulassen, wie denn Âpastamba wirklich nur die selbstgezeugten Söhne zur Succession zulassen will. Trotzdem ziehen sich die übrigen Söhne fort, bis in das neuere Erbrecht; auch der neueste der uns vorliegenden Autoren Nârada erkennt den kânîna, sohodha und gûdhotpanna als Söhne des pâṇi-grâha, (d. i. desjenigen der Gatte der Gebärerin ist), an [2]).

Auch bei Manu findet sich eine Stelle, welche gegen die übrigen Söhne [3]) gerichtet ist,

9. 161 yâdrçam phalam âpnoti kuplavaiḥ santaran jalam,
tâdrçam phalam âpnoti kuputraiḥ samtarans tamaḥ.

L'homme qui passe au travers de l'obscurité infernale, ne laissant après lui que de fils méprisables (comme les onze derniers a le même sort que celui qui passe l'eau dans une mauvaise barque, wozu Kullûka sagt: aurasena saha kšetrajâdînâm pâṭhât [4]) tulyatvâçankâyâm tan-nirâsârtham âha: (9. 161) trṇâdi-nirmita-kutsitodupâdibhir udakam taran yathâvidham phalam prâpnti, tathâvidham eva kuputraiḥ kšetrajâdibhiḥ pâralaukikam dukham duruttaram prâpnoti, ity anena kšetrajâdinam mukhyaurasa-putravat sampûrṇa-kârya-karaṇa-kšamatvam na bhavatîti darçitam. Dass unter den ku-putrâs nicht Söhne, deren Sitten böse sind, sondern die amukhya-putrâs gemeint sind, wie Kullûka interpretirt, erhellt aus einer Stelle des Aitareya-Brâhmaṇa [5]):

çaçvat putreṇa pitaro' tyâyan bahulam tamaḥ,
âtmâ hi jajna âtmanaḥ, sa irâvaty atitâriṇî [6]), wo der selbsterzeugte Sohn mit einem Schiff voll Ladung verglichen wird, daher Kullûka in den übrigen Söhnen aus Gras verfertigte, elende Nachen erblickt. Sie sind nach Kullûka

---

[1]) Â. 13. 8 dršṭo dharma-vyatikramaḥ sâhasam ca pûrvešâm;
9. tešâm tejo-viçešeṇa pratyavâyo na vidyate,
10. tad anvîkšya prayunjânaḥ sîdaty avaraḥ.

[2]) N. 17. Dasselbe sagt vom kânîna M. 9. 172, vom sahodha M. 9 173. Auch nach Višṇu sind der kânîna Vi. 15. 10—12 sahodha 15—17 und gûdhaja 13—14 Söhne des pâṇi-grâha.

[3]) Manu 9. 180 nennt sie Sohn substitute putra-pratinidhayah.

[4]) Die verschiedenen Söhne, den selbsterzeugten und die übrigen zählt Manu 9. 158—160 auf.

[6]) Es gehört zum Rg Veda. Müller History of ancient Sanscrit Literature p. 347.

[5]) M. Müller ib. p. 409. Always have the fathers overcome the great darkness by a son; for a self is born from his self (cf v. 7 ib.); it (the newborn self, the son) is like a ship, full of food to carry him over. Ueber Çunaḥçepha's Gesehichte s. Indische Studien I. 457 ff. und II. 112 ff.

nur da, damit in der Darbringung der durch Söhne zu vollziehenden Todtenopfer keine Interruption entstehe, sie seien nur eventualiter (prasangât) [1]) Söhne und mögen dem gehören, von dessen Samen sie sind [2]); der selbsterzeugte Sohn möge sie aus Barmherzigkeit erhalten [3]), er sei der Herr des väterlichen Gutes [4]) der durch einen Repräsentanten gezeugte, (s. §. 7. A.), d. i. der kšetraja soll nur das Vermögen seines Erzeugers erhalten [5]). Âpastamba zählt die übrigen Söhne gar nicht auf [6]), nur gegen Adoption und Kauf der Söhne lehnt er sich auf [7]). Nach seiner Definition, welche mit der von Baudhâyana gegebenen II. 2. 10 übereinstimmt, soll nur der von einem geehlichten Weibe derselben Kaste (das früher nicht die Gattin eines andern war [8]) geborene Sohn als aurasa gelten.

Â. 13. 1 savarṇâpûrva-çâstra-vihitâyâm yathartu gacchataḥ putrâs, tešâm karmabhiḥ sambandhaḥ.

2) dâyena.

B. II. 2. 10 savarṇâyâm susamskrtâyam svayam-utpâditam aurasam putram vidyât.

Nur diese leiblichen Söhne sind nach ihm (13. 2) zu den Todtenopfern und zur Succession gerufen. Beide Regeln sind unanfechtbar, nicht zu übertreten, (Â. 13. 3 avyatikramaçcobhayoḥ [9]). Geschlechtsverbindungen mit andern Weibern seien sündhaft [10]), die aus solchen Umarmungen hervorgegangenen Söhne desgleichen [11]). Auch Baudhâyama führt die Meinung eines sonst unbekannten Autors, Aupajandhani an [12]), der ebenfalls nur den aurasa zur Succession zulassen will; er selbst schliesst die verschiedenen illegitimen Söhne nur dann von der Succession aus, wenn ein aurasa, d. i. selbsterzeugter Sohn vorhanden ist.

---

[1]) K. zu M. 9. 180.

[2]) M. 9. 181.

[3]) M, 9. 163 b.

[4]) M. 9. 163 a, vgl. B. II. 2. 7.

[5]) So nach M. 9. 162, jedoch soll er nach M. 9. 164 das Sechstel des Vermögens des kšetrin erhalten. Weiters s. in einer Abhandlung „über die Verteilung des Vermögens" §. 16.

[6]) Bühler Digest of Hindu Law 1. page 306, bemerkt zu Âpastamba 13. 11. As according to this Sûtra the sons adopted or bought would be forbidden Haradatta thinks that it refers either only to eldest sons, or to the right of women to give or accept sons. But the 12 kinds of sons who are known to other lawyers are nowhere mentioned by Âpastamba.

[7]) Den krîta und svayam-upâgata kennt jedoch das Aitareya-Brahmaṇa schon. Vasištha 17. 18 und 19 beruft sich darauf; nur kaufte den Çunaḥçepha nicht Hariçcandra, sondern dessen Sohn Rohita.

[8]) Dieses verlangt Baudhâyana noch nicht.

[9]) Bühler übersetzt If they do not sin against either (of their parents) und §. note p. 305. Haradatta remarks, that other commentators understand this Sûtra differently. They explain it; „and neither of the parents should disinherit them." The particle ca and has the meaning of cet. Jdem.

[10]) Â. 13. 4.

[11]) Â. 13. 5.

[12]) B. II. 2. 21. (Aupajandhani's Werk ging verloren, s. Digest of Hindu Law I. Introduction p. XIII).

B. II. 2. 7 aurase tûtpanne savarṇa-strî-putra-samavâye dâyam haret.

If a legitimate son (vgl. 10 ib.) is born and there is at the same time a son of a wife of equal class (begotten by a kinsman or otherwise illegitimate); (the legitimate) shall inherit [1]).

§. 2.

Die Söhne in der Successionsordnung.

Unter den Successionsberechtigten gibt es eine Successionsordnung. Diese wechselt je nachdem die Succession im Vermögen eines in ungeteiltem Zustande lebenden Haushälters, oder eines separirten oder eines wiedervereinigten Haushälters stattfindet. Immer sind die selbsterzeugten Söhne diejenigen, welche allen übrigen Verwandten vorgehen [2]). Ist der Erblasser nicht separirt, so rücken alle Söhne, welche zur Zeit des Todes mit ihm in ungeteiltem Zustand lebten, in sein Teil ein; dasselbe findet bei einem separirten Haushälter statt [3]). Stirbt ein wiedervereinigter (samsrštin) Teilgenosse, so schliessen seine Söhne die übrigen mit ihm wiedervereinigten von der Succession aus [4]). Darüber, welche der übrigen Söhne die Collateralen von der Succession ausschliessen, weichen die einzelnen Autoren von einander ab, s. §. 4.

Die Wichtigkeit und Bedeutung des selbsterzeugten Sohnes heben viele Stellen hervor [5]). Die Identität dieses Sohnes mit dem Vater spricht Baudhâyana II. 2. 10 aus [6]); dasselbe sagt das Aitareya Brâhmaṇa 7. 3 [7]); die Bedeutung eines Sohnes, das was

[1]) Für die Richtigkeit dieser Uebersetzung spricht M. 9. 163, vgl. Mit. I. 11. 28. Darüber, dass die Ausschliessung der illegitimen erst im späteren Recht durchdrang, s. die Verteilung des Vermögens §. 16. Den Sohn einer nicht samskrtâ kann man unter dem Ausdruck savarṇâ-strî-putra hier nicht verstehen, weil ein solcher weder rktha- noch gotra-bhâk ist, s. B. II. 2. 23. Die Annahme, es sei asavarṇâ zu lesen, (das a wäre nach den Regeln des sandhi weggefallen), wonach die Söhne eines Weibes anderer Kaste ausgeschlossen würden, wenn Söhne von einer Gattin derselben Kaste vorhanden sind, wiederspricht der Regel in B. II. 2. 6. Auch ist diese Annahme überflüssig, da unter aurasa nur der Sohn eines Weibes derselben Kaste (B. II. 2. 10) verstanden werden kann.

[2]) Weiteres im folgenden. Die Auffassung der Söhne als Successoren ist übrigens eigentlich europäisch. Sie sind nicht nur Anwärter, sondern wirkliche Teilgenossen. Siehe die Verteilung des Vermögens §. 2.

[3]) Hat sich derselbe von seinen Söhnen getrennt, so beerben ihn nur die nach der Teilung gebornen.

[4]) Darüber, in welchen Fällen Söhne auch beim Leben des Vaters die Teilung verlangen können, s. „die Verteilung des Vermögens §. 2.

[5]) Vgl. die Stellen über den jyešṭha (ältesten). Verteilung des Vermögens §. 8.

[6]) Die Stelle findet sich auch bei Kullûka citirt (zu M. 9. 130) und eine Variante derselben ist im Mahâ-Bhârata 1. 3050. Das Râmâyaṇa spricht die Identität des Sohnes mit der Mutter aus, ed. Bombay II. 74, 14, Schlegel 11. Gorresio 76. 16. a. b.

[7]) Vers 4 b und 7 in Müller's Story of Çanaḥçepha.

man durch denselben erlangt, wird hier in zehn Versen durch den Göterboten Nârada ausführlich erklärt. Erblickt man das Antlitz eines geborenen Sohnes, so hat man dadurch seine Schuld gegen seine ascendenten Sapiṇḍâ's getilgt[1]; auch die Unsterblichkeit (amrtatvam) erlangt man durch einen Sohn[2], nach Manu 9. 107 sogar die Unendlichkeit (anantyam[3]). Schon im Rg Veda[4]) fleht Vasuçruta Âtreya zu Agni:

1. yás tvâ hrdâ kîriṇâ mányamânó.
2. 'martyam mártyo jóhavîmi.
3. jâtavedo yáço asmâsu dhehi;
4. prajâbhir agne amrtatvâm açyâm.

O weiser Agni verleihe uns, da ich als sterblicher dich unsterblichen im Herzen und im Gedichte verehrend herbeirufe, Ruhm; möge ich durch Nachkommenschaft Unsterblichkeit erlangen. Der Vers 4 findet sich auch bei Vasištha (17. 4) citirt und wird von Bühler richtig übersetzt: May I obtain, O Agni, immortality by offspring[6]. Ganz anders fasste diese Stelle Sâyaṇa auf[7]: he jâtavedo yaço, dhanam prajâm vâsmâsu dhehi; prajâbhis tvad-dattâbhir he 'gne 'ham amrtatvam santaty-avicheda-lakšaṇam açyâm, prâpṇuyâm „prajâm anu prajâyate, tad u te martya amrtam" iti hi çrutiḥ[8]. Eben im Rg Veda 1. 21. 5 findet sich schon der auch von Vasištha (17. 3) citirte Fluch „Unsere Feinde seien kinderlos" (áprajâḥ santu atríṇah). Für die kinderlosen ist die Welt ja nicht da[9].

Durch einen Sohn erlangt man eine Stelle im Himmel[10],

---

[1]) Va. 17. 1 = Vi. 15. 45 = Aitareya Brâhmaṇa 7. 3, Vers 2. Daraus folgt der besondere Wert des ältesten, worüber Manu 9. 106, s. auch Gans. Das Erbrecht in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung p. 77 und Manu 6. 36 und 37.

[2]) S. die sub Note 1, p. 97 citirten Stellen.

[3]) Nach M. 9. 137 = Va. 17. 5 = Vi. 15. 46, wie auch nach Y. 1. 78, erlangt man die Unendlichkeit erst durch den Enkel (pautra).

[4]) R. V. 5. 4. 10.

[5]) Er ist der angebliche Autor des Hymnus.

[6]) Muir Original Sanscrit Texts V. 285 übersetzt May J, Agni with my offspring attain immortality.

[7]) Muir's Note 415 ib. By Sâyaṇa's gloss the immortality referred to is explained as immortality through offspring und as consisting in an unbroken succession of descendants.

[8]) Die angebliche Stelle der Çruti, nach welcher die Unsterblichkeit eines sterblichen darin bestände, dass Generation nach Generation geboren wird, findet sich im Rg Veda nicht.

[9]) (Ait. Brâhmana 7. 13, Va. 17. 2). Bühler's Uebersetzung siehe unter den Citaten.

[10]) Va. 17. 5 = Vi. 15. 46, M. 9. 137; dasselbe sagt Vasištha 17. 28, der Vers 9 in der Story of Çunaḥçepha (Aitareya Brâhmaṇa 7). Bühler übersetzt Through a son he conquers the worlds Loiseleur Deslongchamps: Par un fils un homme gagne les mondes célestes.

ferner ist der Sohn derjenige, welcher den Vater aus den Put er rettet [1]), und ihn über die Finsterniss führt [2]).

Durch den Sohnessohn (pautra) erlangt man die Unendlichkeit; durch den Sohn des Enkels erlangt man die oberste Höhe, welche die Sonne erklimmt [3]).

Der Wert der nicht selbst gezeugten Söhne ist gering; sie sind dem Sesamöl ohne Opferbutter gleich, wie dieses Vrddha-Vrhaspati sagt [4]):

Âjyam vinâ yathâ tailam sadhiḥ pratinidhiḥ smrtaḥ,
tathaikadaça putrâs tu putrikaurasayor vinâ.

Dieser Autor stellt den selbsgezeugten Sohn der putrikâ gleich, wie dieses übrigens auch durch Baudhâyana und Manu [5]) geschieht.

Die Fortpflanzung des Geschlechtes wird im Sâvitryupâkhyanam (v. 12) als höchstes Gesetz erwähnt:
santâno hi paro dharma, ity âhur mâm dvijâtayaḥ.

Vasištha 17. 1 = Višṇu 15. 45 = Story of Çunaḥçepha [6]) Vers 2:

rṇam asmin sannayati, amrtatvam ca gacchati,
pitâ putrasya jâtasya paçyec cej jîvato mukham.

Va. 17. 2 anantâḥ putriṇo lokâ, nâputrasya loko stî 'ti çrûyate [7]).

Story of Çunaḥçepha vers 9:
nâputrasya loko'stîti, tat sarve paçavo viduḥ [8]).

[1]) Višṇu 15. 44 = M. 9. 138:
pun-nâmno narakâd yasmâd pitaram trâyate sutaḥ,
tasmât putra iti proktaḥ svayam eva svayaṃbhuvâ.
Par la raison que le fils délivre son père du séjour infernal appelé Pout; il a été appelé Sauveur de l'enfer (Pouttra) par Brahmâ lui-même Dieses Verdienst des Sohnes beruht auf der falschen Etymologie des Wortes als Compositum von put und trâ, vielleicht durch die Schreibung veranlasst. Das Wort put ist ein erdachtes. Uebrigens erzählt auch das Višṇu-Purâṇa, dass Veṇa durch seinen Sohn aus dem Put errettet wurde, I. 13, 23: sat-putreṇa ca jâtena Veṇo 'pi tri-divaṃ yayau; pun-nâmno narakât trâtaḥ sa tena sumahâtmanâ.

[2]) M. 9. 161 und Story of Çunaḥçepha Vers 4. (Nach Vi. 15. 47 = M. 9. 139 thut dieses der dauhitra ebenso wie der pautra.)

[3]) Va. 17 5 = Vi. 15. 46 = M. 9 137. Schon im Rg Veda 8. 58. 7, wünscht sich der gläubige Verehrer, er möge mit Indra in diese Gegend (bradhnásya viṣṭáp) (Bühler übersetzt world of the sun) gelangen.

[4]) Citirt bei Kullûka zu Manu 9. 181.

[5]) Wohl auch bei Gautama.

[6]) Erzählt im Aitareya Brâhmaṇa 7.

[7]) Bühler übersetzt Endless are the worlds of those who have sons; there is no place for the man who is destitute of male offspring, thus speaks the Veda.

[8]) M. Müller History of Ancient Sanscrit Literature, p. 410 übersetzt There is no life for him wo has no son, thus the animals also know.

Vasištha 17. 5 = Višṇu 15. 46 = Manu 9. 137:
putreṇa lokân jayati, pautreṇânantyam açnute,
atha putrasya pautreṇa bradhnasyâpnoti viṣṭapam.
B. II. 2. 10 angâd angâtsambhavasi, hrdayâd adhijâyate [1]),
âtmâ vâi putranâmâsi [2]), sa jîva çaradaḥ çatam iti.
Story of Çunaḥçepha Vers 4. 6:
âtmâ hi jajna âtmanaḥ.
V. 7 patir jâyâm praviçati garbho bhûtvâ sa mâtaram [3]),
tasyâm punar navo bhûtvâ daçame mâsi jâyate.

Die Söhne erben in Folge eigenen Rechtes [5]) (jure sanguinis). Sie sind im Familiengute von ihrer Geburt an nicht blosse Anwärter, sondern wirkliche Teilgenossen. Findet die Teilung nicht beim Leben des Vaters statt, so rücken sie nach dessen Tod in dessen Vermögen ein [6]). (Ueber die Concurrenz des mit ihnen die Teilung vornehmenden Vaters, s. die Verteilung des Vermögens §. 7. Ueber die Beteiligung der Mutter und Schwester s. §. 14 ib. und die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht. §. 4. über die Witwe und §. 5 über die Tochter). Die Teile minderjähriger Söhne sind sammt Interesse bis zu deren Volljährigkeit unter guter Obsorge zu bewahren [7]). Posthumi, d. i. Teilgenossen, welche bei der Vornahme der Teilung schon empfangen, jedoch noch nicht geboren waren, haben mit den übrigen Söhnen gleiche Rechte. (Weiters über dieselben, s. a. a O. §. 17).

§. 3.

Ueber das Repräsentationsrecht.

Nach römischem Recht succediren die sui gewordenen mittelbaren Descendenten in locum parentis [8]), nach dem ältesten deutschen Recht dagegen gibt es weder in der geraden noch in der Seitenlinie ein Repräsentationsrecht, d. h. kein Descendent konnte an der Stelle seines verstorbenen parens erben, wenn andere Erben vorhanden waren, welche mit diesem in gleichem

[1]) Das Mahâ Bhârata 1. 3050 liest adhi-jâyase.

[2]) Kullûka erklärt âtma-sthâniyaḥ putraḥ zu M. 9. 130 und citirt diese Stelle.

[3]) Vgl. M. 9. 8. a.

[4]) M. Müller p. 409. As husband he embraces a wife, who becomes his mother, when he becomes her child; having been renewed in her, he is born in the tenth month.

[5]) Ausführliches darüber s. die Verteilung des Vermögens §. 4.

[6]) B. II. 2. 1 & 2, Â. 13. 13 und 14. 1., M 9. 104 und 185 a, Y. 2. 114 und 117 a, N. 13. 2, 12 und 13, G. 28. 18, Va, 17. 9, 10, 15, Vi. 17. 4.

[7]) B. II. 2. 26, tešâm aprâpta-vyavahârâṇâm ançân sopacayân sunirguptân nidadhyur âvyâvahâra-prâpaṇât.

[8]) Gaius III. §. 2 spricht übrigens nur von dem Enkel und Urenkel — nepos neptisve et pronepos proneptisve suorum heredum numero sunt si praecedens persona desierit in potestate parentis esse, sive morte acciderit, sive alia ratione, velut emancipatione.

Grade standen [1]). Auch das altisländische Recht weiss von einem Repräsentationsrecht nichts [2]).

Nach indischem Recht erben die Enkel ebenso aus eigenem Recht wie die Söhne. Dieses geht daraus hervor, dass die Söhne der wegen irgend eines geistigen oder körperlichen Mangels vom Teil ausgeschlossenen (man nennt sie bhartavyâs), zum Teil zugelassen werden[3]). Das Repräsentationsrecht derselben ergibt sich schon daraus. Ferner treffen Višṇu [4]) und Yâjnavalkya [5]) die Bestimmung, dass zwischen Nachkommen verschiedener Väter (aneka-pitrkâ's) per stirpes zu teilen ist. Diese Art der Verteilung findet nach der Mitâkšarâ I. 5 nicht nur dann statt, wenn nur Söhne von Brüdern concurriren, sondern auch wenn Brüder und Söhne von Brüdern (also Söhne und Enkel) zur Teilung schreiten [6]). Obwohl die Mitâkšarâ bei der Erklärung des Textes des Yâjnavalkya eben nur von den Enkeln spricht, so könnte man dennoch ein Repräsentationsrecht auch der ferneren Descendenten annehmen; wenigstens aus dem Wortlaut der Stellen der beiden Autoren folgt die Beschränkung nicht. Auch bei der Succession der Collateralen ist eine Analogie nicht zu finden, da das indische Recht [7]) in der Seitenlinie ein Repräsentationsrecht ebensowenig kennt wie das ältere römische Recht [8]). Eben dieser Umstand, dass bei der Succession der Collateralen sich das Repräsentationsrecht nicht findet, liesse uns darauf schliessen, das es nur allmählig zur Geltung gelangte. Demnach würde wohl nur der wirklich angeführte Enkel das Repräsentationsrecht gehabt haben und eine extensive Interpretation wäre wohl nicht zulässig [9]). Und wirklich sagt der Madana-pârijâta ein Commentar der Mitâkšarâ „the vested right to inherit does not extend further than the grandson.“ Die heutige Praxis hat sich für das Repräsentationsrecht des Sohnes des Enkels entschieden. Die Stelle des Kâtyâyana, welche den Sohn des Enkels zur Succession zulässt und fernere Descen-

[1]) So wurde das Repräsentationsrecht bei den Langobarden durch Grimoald (Lex Grimoaldi c. 5) bei den Wisigothen durch Chindaswinth (L. Wisigothorum IV. 5. 4) eingeführt. Bei den Franken verordnete dieses Childebert a. 596, dennoch konnte nach den Formulae Marculfi II. 10 der Grossvater nur durch letztwillige Verfügung den Enkeln von einem vorverstorbenen Kinde die Erbfolge neben den überlebenden Kindern ersten Grades sichern.

[2]) Gans. Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Band IV, p. 511.

[3]) G. 28. 42. Vi. 15. 32, N. 13. 22 b, M. 9. 203, Y. 2. 141.

[4]) Vi 17. 23, a) aneka-pitrkâṇâm tu pitrto 'nça-prakalpanâ.

[5]) Y. 2. 120 b, aneka-pitrkâṇâm tu pitrto bhâga-kalpanâ,

[6]) Die Mitâkšarâ erläutert die Art der Verteilung per stirpes ib. durch Beispiele.

[7]) S. z. B Y. 135.

[8]) Gaius III. §. 11. Die Söhne der vollbürtigen und halbbürtigen Geschwister erhielten es erst durch die Novelle 118 c. 3 und 127 c. 1.

[9]) Auch Višṇu 17. 28, Yâjnavalkya 121 sprechen nur vom gleichem Recht des Vaters und Sohnes im Vermögen des Grossvaters.

[10]) West und Bühler Digest of Hindu Law I. Introduction p. X. I. II.

[11]) West und Bühler Digest II. Introduction p. III.

denten ausdrücklich ausschliesst, findet sich im Vîramitrodaya fol. 168, p. 1 l. 6. sqq. citirt [1]). Sie lautet:

Kâtyâyanaḥ:

„avibhakte nije prete tat-sutam riktha-bhâginam,
kurvîta jîvanam yena labdham naiva pitâmahât;
labhet ânçam pitryam tu pitrvyâd vâpi tat-sutât,
sa evânças tu sarvešâm bhrâtrṇâm nyâyato bhavet;
labheta tat-suto vâpi, nivrttiḥ parato bhavet [2])".

nije bhrâtari; tat-sutam bhrâtr-putram; jîvanam bhâgaḥ; sa kîdrçam bhâgam labhata, ity apekšita âha: pitryam ançam ity; tat-suto yasya dhanam vibhajyate, tasya prapautraḥ; pautrasya prastutatvât. paratas tat-sutân nivrttir bhâga-nivrttir bhavet; prapautra-putro bhâgam na labhetety arthaḥ.

Dasselbe sagt der ib. citirte Devala.

Devalo'pi:

avibhakta-vibhaktânâm kulyânâm vasatâm saha, bhûyo dâya-vibhâgaḥ syâd â-caturthâd, iti sthitir; iti [3]).

Der Vîramitrodaya erklärt ganz richtig vîji-caturtham abhivyâpya dâya-vibhâga ity arthaḥ. vibhaktânâm api sansargâdinâ sahavâse sâtî 'yam vyavasthâ vasatâm sahe 'ti vacanât.

Der Vyavahâra Mayûkha citirt die Stellen der beiden Autoren (IV. 4. 21 und 23) will jedoch die Succession des Sohnes des Enkels nur im Vermögen eines wiedervereinigten Teilgenossen zulassen. Die Meinung des Nîlakaṇṭha beruht jedoch auf einer forcirten Erklärung des Ausdruckes avibhakta-vibhaktânâm [4]).

Baudhâyana spricht zwar nicht von der Verteilung per stirpes, jedoch zählt er den Sohn des Enkels als Erben auf und schliesst andere, wenn ein solcher vorhanden ist von der Succession aus. Nachdem er sub. I. 5. 1 angegeben, wer die Sapiṇḍâ's und Sakulyâ's seien, sagt er sub 2 ib. „satsv anyešu tad-gâmî hy artho bhavati" (und sind auch andere da, das Vermögen fällt an diese). Dass unter tad eben nur die Sapiṇdas gemeint sein können, folgt aus Vers 3, nach welchem die Sakulyâ's in Ermanglung der Sapiṇḍâ's zur Erbschaft gerufen werden. Dass zu den Sapiṇḍâ's

---

[1]) „Should one's own (brother) die before partition, his share shall be allotted to his son, provided he had received no livelihood from his grand father. But that (grandson) shall receive his father's share from his uncle or from his uncle's son; but an equal shall be allotted to each of the brothers according to the law. Or his (the grand son's) son shall receive the share (in case his father be predeceased); beyond him (succession) stops."

[2]) Amongst members of a family, who reside together, being undivided or after having been divided, (on a first or) second (partition), shares of the common property shall be given (even) to the fourth (in descent). That is certain.

[3]) Es ist ein copulatives und nicht ein determinatives Compositum.

[4]) B. I. 5. 1 api ca prapitâmahaḥ, pitâmahaḥ, pitâ, svasodaryâ bhrâtaraḥ, savarṇâyâḥ, putraḥ, pautraḥ, prapautras; tat-putra-varjam; tešâm ca putrah-pautram avibhakta-dâyam sapiṇḍân âcaksate, (and among these (they call) a son and a son's son (together with their father) sharers of an undivided oblation), vibhaktadâyân sakulyân âcakšate.

der Sohn des Urenkels nicht gehöre, sagt Baudhâyana I. 5. 1 ausdrücklich. Manu spricht nirgends vom Successionsrecht des prapautra (Sohn des Enkels), nachdem jedoch Baudhâyana und Kâtyâyana, die gewiss derselben Schule angehören, ihn zur Erbschaft zulassen, so muss wohl nach Manu dasselbe gelten. Auch nach Manu [1]) sind bei einem çrâddha (Todtenopfer) 3 piṇḍâs [2]) darzubringen, und zwar nach Kullûka zu Manu 3. 219 dem Vater väterlichen Grossvater und Urgrossvater, während der Vater, Grossvater und Urgrossvater des väterlichen Urgrossvaters die lepa-bhâginas, (s. §. 21, bei Note 45) sind. Der Urenkel ist also auch nach Manu sapiṇḍa. Nachdem nun aber derjenige, welcher die Erbschaft nimmt, auch den piṇḍa (Mehlkloss) zu geben hat [3]), so folgern wir, dass der Urenkel, nachdem er zur Darreichung des piṇḍa verpflichtet ist, auch die Erbschaft nimmt. Der Gang der Erbschaft wurde desswegen nicht durch die Todtenopfer bestimmt wie Gans meint (siehe Erbrecht I, p. 251 und 252); ihre Darbringung und der ganze Ahnencultus datirt zwar aus einer Zeit, wo von der Verteilung des Vermögens noch gar nicht die Rede sein konnte; jedoch nur in späteren Zeiten, als man zur Teilung schritt, wurde näher bestimmt, wer und wem man die Mehlklösse darzureichen hatte [4]); natürlich fiel diese Pflicht auf jene die erbten. Eine Bestimmung der Personen war in früheren Zeiten auch darum unmöglich, weil die jüngere Generation nur zu der ihr vorgehenden, nicht jeder einzelne Mann zu bestimmten Personen im Descendenzverhältniss stand. Finden wir aber in einer so späten Stelle des Manu, dass der Urenkel den piṇḍa darbringen müsse, so können wir folgern, dass diese seine Pflicht daraus resultirte, weil er erbte. Nach Kullûka folgt das Erbrecht des aurasa-putra aus M. 9. 163 a [5]), das der gauṇa-putrâ's aus M. 9. 185 a [6]), das des aurasa Sohn und Enkel aus M. 9. 137 [7]), das der gauṇa-pautrâ's aus M. 9. 186 [8]). Dass der Enkel, dessen Vater gestorben ist (pautra-mrta-pitrka), mit seinem Onkel zur Teilung des grossväterlichen Vermögens gerufen ist, folgt nach Kullûka aus M. 9. 120 [9]). Das Repräsentationsrecht des Enkels ist demnach trotz M. 9. 104, wonach nach dem Tode des Vaters die Brüder zur Teilung schreiten, woraus man folgern könnte, sie

[1]) M. 3. 215.

[2]) S. auch Colebrooke Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus p. 116 (London 1858) vgl. M. 9. 140 und 186.

[3]) Višṇu 15. 40 yaç cârthaharaḥ sa piṇḍa-dâyî. Ein Princip, das auch den Stellen N. 23. 37, M. 9. 132. 136. 142. 186 zu Grunde liegt.

[4]) Hiezu kommt die Einheit der Todtenopfer in der ungeteilten Familie.

[5]) M. 9. 163 a. eka evaurasaḥ putraḥ pitryasya vasunaḥ prabhuḥ.

[6]) M. 9. 185 a, na bhrâtaro na pitaraḥ putrâ rktha-harâḥ pituḥ.

[7]) Putreṇa lokân jayati etc.

[8]) M. 9. 186 trayâṇâm udakam kâryam, trišu piṇḍaḥ pravartate,
caturthaḥ sampradâtaišâm; pancamo nopapadyate.

[9]) Dieser Vers spricht von der Concurrenz des kšetraja eines älteren Bruders mit seinem Onkel, (der ihn erzeugte), bei der Verteilung des grossväterlichen Vermögens.

schliessen den Sohn eines verstorbenen Bruders aus, über alle Zweifel erhaben. Bemerkenswert ist, dass Kullûka bei der Begründung des Successionsrechtes der aurasa und gauṇa pautrâs sich auf solche Stellen beruft, aus welchen man mit eben dem Rechte, wie die Succession des Enkels auch die des Urenkels begründen könnte und dennoch erwähnt er den Urenkel nicht.

Bemerkung:

Aus den Texten der indischen Autoren, wie sie uns heute vorliegen ausgehend, musste ich das Repräsentationsrecht so darstellen wie es im obigen vorliegt. Dass in ältesten Zeiten, als eine Gemeinde (Stamm) sich zuerst in Familien teilte, mit Rücksicht auf den wirklichen oder angenommenen Stammvater eine Verteilung per stirpes stattfand, ist gewiss nicht anzunehmen. Dieser Teilungsmodus ist uns einstweilig noch unbekannt. Dennoch scheint es mir ein Postulat der successio jure sanguinis, des durch die Geburt entstandenen Rechtes am Familiengute, dass im Falle eine seit langer Zeit vereinigte Familie zur Teilung schritt, notwendig auch die entferntesten Descendenten des gemeinsamen Ascendenten teilberechtigt waren, vgl. Višṇu 17. 23, Yâjnavalkya 2. 120. b. Die Verbindung des Repräsentationsrechtes mit dem Sapiṇḍa-tum, wonach das Successionsrecht davon abhängig ist, welche Stelle man bei dem Todtenopfer einnimmt, ist unstreitig erst das Resultat des brahmanischen Einflusses.

§. 4.

Die Aufeinanderfolge der verschiedenen Söhne.

Die Aufeinanderfolge der Söhne ist bei den Autoren nicht dieselbe. Wir lassen sie folgen:

Baudhâyana, Manu	Gautama	Vasištha, Višṇu
II. 23 a) 9. 159.	28. 29	17. 10—15 15. 2—27
aurasa	aurasa	aurasa
putrikâputra [1]	s. 28. 15—17	kšetraja
kšetraja	kšetraja	putrikâ [4]
datta	datta	paunarbhava
krtrima	krtrima	kânîna
gûdhaja [2]	gudhotpanna	gûdhotpanna.
apaviddha	apaviddha	
B. II. 23. b, M. 9. 160	G. 28. 30	Va. 17. 16—21
kânîna	kânîna	sahodha
sahodha	sahodha	dattaka
krîta	paunarbhava	krîta
paunarbhava	putrikâ-putra	svayam-upâgata
svayamdatta	svayamdatta	apaviddha
nišâda [3].	krîta.	çudrâ-putrah [5].

[1]) Manu zählt ihn nicht auf; über Gautama s. in folgendem.
[2]) Manu nennt ihn gudhotpanna.
[3]) Manu nennt den çaûdra.
[4]) Višṇu sagt putrikâ-putra.
[5]) Višṇu spricht vom kvacanotpâdita.

Nârada 13. 45	Yâjnavalkya 2. 128—132 a)
aurasa	aurasa
kšetraja	putrikâ-suta
putrikâ-putra	kšetraja
kânîna	gûdhaja
sahodha	kânîna
gûdhotpanna.	paunarbhava.
N. 46	
paunarbhava	dattaka
apaviddha	krîta
labdha	krtrima.
krîta	svayam-datta
krta	sahodha-ja
svayam upâgata.	apaviddha.

Nach Âpastamba [1]) und Aupajandhani [2]) ist nur der aurasa successionsfähig. Bei Baudhâyana, Manu, Gautama, Vasištha und Nârada zerfallen die zwölf [3]) Söhne in zwei Klassen. Die Söhne der ersten Klasse heissen rktha-bhâjas bei Baudhâyana [4]) und Gautama [5]), bandhu-dâyâdâs bei Nârada [6]) und Manu [7]), dâyâdabândhavâs bei Vasištha [8]); Kullûka zu Manu 9. 158 nennt sie gotra-dâyâdâs. Auch die zweite Klasse hat verschiedene Bezeichnungen, wie gotra-bhâjas bei Baudhâyana [9]) und Gautama [10]), adâyâdâbândhavâs bei Vasištha [11]), Nârada [12]) und Manu [13]), adâyâdâs [14]) und putra-sthânîyâs [15]) bei Vasištha. Die Söhne der ersten Klasse nehmen an der Erbschaft Teil, die der zweiten an dem gotra, erstere sind Verwandte und Erben, letztere Verwandte, jedoch keine Erben. Višņu [16]) und Yâjnavalkya [17]) kennen diese Zweiteilung nicht; bei ihnen sind sämmtliche Söhne dâyaharâs, ança-karâs, d. i. zum Teil berufen.

Unter den verschiedenen Söhnen, welche erbfähig sind, schliesst derjenige, welcher in der Reihe vorgeht den nachfolgen-

---

[1]) Â. 13. 1 und 2.
[2]) Citirt bei B. II. 2. 24.
[3]) Baudhâyana führt den putrikâ-putra an, daher bei ihm 13 Söhne vorkommen.
[4]) B. 2. 23 a.
[5]) G. 28 29.
[6]) N. 13. 47.
[7]) M. 9. 158.
[8]) Va. 17. 15.
[9]) B. II. 23 b. auch bei Kullùka zu M 9. 158 citirt.
[10]) G. 28. 30 und 31.
[11]) Va. 21, vgl. jedoch 22 ib.
[12]) N. 47.
[13]) M. 9. 158 b und 160.
[14]) Va. 17. 16.
[15]) Va. 17. 28. Bühler übersetzt subsidiary sons.
[16]) Vi. 15. 29.
[17]) Y. 2. 132 b.

den aus. Ausdrücklich sagen dieses Višņu, Nârada [1]), Manu [2]) und Yâjnavalkya [3]). Die Söhne der zweiten Klasse lässt Gautama, wenn Collaterale erben zum Viertel zu [4]). Vasištha lässt es 17. 28 unentschieden, ob in Ermanglung der ersten sechs die zweiten sechs oder die Collateralen zur Succession zu berufen seien; er beruft sie in Ermanglung der ersten sechs sub 17. 22.

Kullûka macht in der von ihm aufgestellten Successionsordnung zwischen den ersten und zweiten sechs keinen Unterschied; er beruft in Ermanglung einer putrikâ und ihres Sohnes die eilf Söhne der Reihenfolge nach [5]). Manu selbst erklärt, dass alle Söhne erbfähig seien [6]), die Einteilung in bandhu-dâyâdâḥ und adâyâda-bandhavâḥ ist demnach vielleicht nur mehr eine Reminiscenz auf deren einst so verschiedene Rechtsfähigkeit. Ein anderer Commentator des Manu Medâtithi, will die letzten sechs nicht nur nicht als Erben, sondern auch nicht als Verwandte anerkennen [7]), gerät jedoch durch letztere Behauptung mit Baudhâyana II. 23 b in Widerspruch, wie dieses schon Kullûka bemerkt. Der Unterschied zwischen beiden Klassen besteht nach Kullûka darin, dass die zweiten sechs nicht nach den Collateralen ihres Vaters zur Succession gelangen können. Auch nach der Mitâkšarâ erben die ersten sechs in Ermanglung eines näheren Erben nach den sapiņdâ's und samânodkâ's ihres Vaters, nicht aber die zweiten sechs; verwandt sind beide Klassen gleich [9]). Dass sämmtliche Söhne zur Erbschaft ihres Vaters gerufen seien, erleidet nach der Mitâkšarâ [10]) keinen Zweifel. Sämmtliche zur Erbschaft gerufenen Söhne müssen mit Weibern der Dvija-Kasten gezeugt sein.

Ueber die bei Baudhâyana, Manu, Vasištha und Višņu die letzte Klasse bildenden Söhne siehe unten §. 17.

---

[1]) Vi. 15. 28 und N. 47, b. pûrvaḥ pûrvaḥ çreyân N. 49.
a) kramâd dha cete prapadyeran mrte pitari vâ dhanam,
b) jyâyaso jyâyaso 'labhe kanîyân riktham arhati.

[2]) M. 9. 165 kramaçaḥ 9. 184: çreyasaḥ çreyaso 'lâbhe pâpîyân riktham arhati.

[3]) Y. 2. 132 b piņdado 'nçaharaç caišâm pûrvâbhâve paraḥ parah.

[4]) G. 28. 31 und 32 nach Haradatta's Interpretation.

[5]) Tad-abhâve kšetrajâdaya ekadaça putrâḥ krameņa pitrdhanâdhikâriņaḥ, K. zu M. 9. 187.

[6]) M. 9. 165 aurasa-kšetrajau putrau pitr-rkthasya bhâginau,
daçâpare tu kramaço gotra-rkthânça-bhâginaḥ.
Auch M. 9. 185 bezeichnet die Söhne als Erben des Vaters, worauf Kullûka sub. M. 9. 185 hinweisst, um zu beweisen, dass sämmtliche Söhne zur Erbschaft berufen sind.

[7]) Uttara-šaţkasya adâyatvam abândhavatvam.

[8]) K. zu M. 9. 158 na gotra-dhana-harâḥ.

[9]) Mit. I. 11. 31 zur Erklärung der in §. 30 citirten Verse M. 9. 159 und 160: tad api sva-pitr-sapiņda samânodakânâm sannihita-riktha-harântarâbhâve pûrva-šaţkasya tad-rktha-haratvam, uttara-šaţkasya tu tan nâsti

[10]) Mit. I. XI. 33. Sie beruft sich wie Kullûka auf M. 9. 185, der aurasa sei durch M. 9. 163 gerufen.

Die verschiedene Reihenfolge der Söhne bei den Autoren entspricht wohl dem tatsächlich geltenden Recht verschiedener Orte und Zeiten [1]).

Bemerkung:

Yâjnavalkya erklärt zwar, dass die von ihm aufgestellte Regel, nach welcher, wenn einer der früher angeführten Söhne fehlt, jedesmal der auf ihn folgende das Erbe nehmen soll, nur für sajâtiya's [2]) gelte, d. i. nach Y. 1. 90 Söhne, deren Vater und Mutter derselben Kaste angehören uud miteinander verehlicht sind [3]).

Die Mitâkšarâ, welche den Text des Yâjnavalkya als einheitliches Ganzes auffasst, sieht im Vers 2. 133 a, eine unter der Form der Zusammenfassung gegebene Beschränkung des bisher gesagten (Y. 2. 128—132) und hilft sich darüber teilweise hinweg, indem sie zugiebt, dass der kânîna, gûdhotpanna, sahodha, paunarbhava zwar nicht ihrer eigenen Person nach, aber durch ihren Vater sajâtiyâ's sind [4] ; der mûrddhâvasikta und die übrigen [5]) dagegen könnten erben, weil sie unter die aurasâ's zählen. Hiemit fällt die ganze restrictive Clausel hinweg. Der Vers 2. 133 a ist demnach entweder eingeschoben oder, und das ist das viel wahrscheinlichere, die Bedeutung des Wortes sajâtiya ist eine andere als die im ersten Teil desselben Autors gegebene. Die im ersten Teil enthaltenen Regeln sind eigentlich Postulate einer späteren Moralanschauung, die mit den gleichzeitigen tatsächlichen Verhälthältnissen, welche einer früheren Anschauung entsprechen, nicht in Einklang sind; doch gelangten sie allmählig zur Geltung, denn heute gibt es ebensowenig Ehen mit Frauen niederer Kaste, und demnach gelangen mit denselben gezeugte Söhne nicht mehr zur Erbschaft, als mit Frauen die schon verehlicht waren und hiemit fallen die paunarbhavâ's als Erben hinweg; auch der kânîna, sahodha und gûdhotpanna gelangen nicht mehr zur Erbschaft; ausser den selbsterzeugten bleiben nur die adoptirten und demnach erben heute nur mehr sajâtiya's im Sinne des I. Teiles des Yâjnavalkya.

§. 5.

Der aurasa.

Der mit dem eigenen geehlichten Weibe selbsterzeugte Sohn wird aurasa genannt [6]). Schon lange bevor man die Ehen

---

[1]) Vgl. die Erklärung der Mitâkšara 1. 11 34.

[2]) Y. 2. 133 a) sayâtiyešv ayam proktas tanayešu mayâ vidhiḥ.

[3]) Y. 1. 90 savarṇebhyaḥ savarṇâsu jâyante hi sajâtayaḥ anindyešu vivâhešu putrâḥ santâna-vardhanâḥ.

[4]) Mit I. 11. 39 tatra ca kânîna-gûdhotpanna-sahodha-paunarbhavânâm savarṇatvam janaka-dvâreṇa na sva-rûpeṇa. tešâm varṇa-jâti-lakšaṇâbhâvasyoktatvât.

[5]) D. i. der Sohn eines Brahmanen von einer kšatriyâ und die übrigen mit Weibern einer niedereren Klasse gezeugten Söhne, s. Y. 1. 91 und 92, M. 10. 8 ff.

[6]) Va. 17. 10, Vi 17. 2, M. 167 s vayam-utpâditaḥ, sva-kšetre, samskrtâyâm.

der Witwen als unzulässig erklärte, wurden die Söhne, welche mit Weibern, die früher einem andern angehörten, gezeugt wurden, mit den Söhnen einer Gattin, die man als Mädchen ehelichte, nicht mehr als ebenbürtig betrachtet und sollten diese paunarbhavâ's hinter denselben zurückstehen; sie folgen in allen Successionsordnungen nach den aurasâ's. In die Definition des aurasa wurde das Erforderniss, dass seine Mutter apurvâ sein müsse, d. i. eine solche, die vor ihrer Verehelichung in keinem geschlechtlichen Verhältnisse mit einem andern gestanden ist, nur durch Âpastamba [1]) aufgenommen. Auch Kullûka [2]) erinnert an dieses Erforderniss. Yâjnavalkya [3]) erklärt den Sohn einer rechtmässigen Gattin als aurasa. Nachdem dieser Autor die Söhne der Männer höherer Kaste mit Weibern niederer Kaste, auch der Dvijâ's mit Çudrâweibern aufgezählt hat [4]), erklärt er (Y. 1. 92 b: vinnâsv eša vidhiḥ smrtaḥ), dass dieses das Gesetz sei das über die verheirateten Frauen verkündet worden, woraus hervorgeht, dass zu seinen Zeiten Ehen mit Weibern niederer Klasse noch tatsächlich geschlossen wurden, demnach auch die in solchen Ehen gebornen selbsterzeugten Söhue aurasâ's waren. Er selbst hat gegen die Ehen mit Weibern aus den Dvija-Kasten nichts einzuwenden [5]), nur gegen die Ehen mit Çudrâfrauen erklärt er sich [6]). Auch die Mitâkšarâ will diese Verbindungen mit Çudrâfrauen noch nicht zulassen, weil nach der von ihr citirten Çrutistelle im Weibe das eigene selbst wieder geboren wird [8]); es scheint dem Commentator wohl anstössig, dass dieser Prozess der Wiedergeburt eines Dvija in einer Çudrâ vor sich gehe. In ihrer Erklärung zu Y. 2. 128 a, sagt die Mitâkšarâ, als gesetzmässige Gattin gelte eine aus derselben Kaste [9]), die nach den gesetzlichen Formen verehelicht ist. Demnach fordert sie eine Gattin aus derselben Kaste, wie auch Baudhâyana [10]) und Âpastamba [11]) dieses Erforderniss in die Definition des aurasa aufnehmen; dasselbe verlangt Kullûka mit Be-

---

[1]) S. Â. 13. 1, 2 und 4.
[2]) K. zu M. 9. 166 svabhâryâyâm kanyâvasthâyâm eva krtavivâha-samskârâyâm.
[3]) Y. 2. 128 a), auraso dharma-putra-jaḥ.
[4]) Y. 1. 91 und 92 a.
[5]) Y. 1. 92 b: vinnâsv eša vidhiḥ smrtaḥ ; vgl. auch Y. 2. 125 und die Verteilung des Vermögens §. 12.
[6]) Y. 1. 57.
[7]) Y. 1. 56.
[8]) Die citirte Stelle taj-jâyâ jâyâ bhavati, yad asyâm jâyate punaḥ findet sich im Aitareya Brâhmaṇam VII. Story of Çunaḥçepha Vers 9 a. Aehnliches findet sich bei Manu 9. 86: jâyâyâs tad dhi jâyâtvam, yad asyâm jâyate punaḥ. Nach dieser Etymologie heisst die Frau also nicht darum Gebärerin weil sie gebärt sondern weil in ihr der Mann wieder geboren wird.
[9]) Mit. 1. 11. 2 savarṇâ dharma-vivâhodhâ. Ueber die Formen der Eheschliessung s. Y. 1. 58—61, M. 3, 27—38, N. 12. 39 und Açvalâyana 1 6 in den Indischen Studien V. 283 und „Die Frauen im indischen Erbrecht" §. 1.
[10]) B. II. 2. 10.
[11]) Â. 13. 1. 2 und 4.

rufung auf Baudhâyana [1]), welcher selbst die Verteilung zwischen Söhnen von Weibern verschiedener Kaste jedoch noch angiebt [2]), während Âpastamba, der eben nur das verzeichnet, was er seiner Ansicht nach für gut hält, und des tatsächlich geltenden nicht gedenkt, nur selbsterzeugte Söhne mit Weibern derselben Kaste zur Succession ruft und die übrigen Söhne geflissentlich [3]) nicht aufzählt. Die Mitâkšarâ widerspricht sich jedoch selbst noch im selben Capitel [4]) wo sie aussagt, dass nachdem die anulômajâ's, d. i. mit Weibern niederer Kaste von Männern höherer Kaste gezeugten Söhne, auch unter die aurasâ's zählen, die kšetrajâ's und die übrigen nur in deren Ermanglung zur Succession gelangen könnten; wie sie auch anerkennt, dass die anulômajâ's (nicht aber die mit einer Çudrâ von einem Dvija gezeugten) in Ermanglung von Söhnen mit Weibern derselben Klasse zur ganzen Erbschaft gelangen [6]).

§. 6.

Putrikâ und putrikâ-putra.

Bei Baudhâyana [7]) ist der putrikâ-putra nach dem aurasa und vor dem kšetraja angeführt. Manu zählt denselben in der Reihe der bandhudâyâdâ's [8]) nicht auf, jedoch aus der Uebereinstimmung der Reihenfolge der verschiedenen Söhne geht hervor, dass demselben bei Manu dieselbe Stelle gebührt, indem er und seine Nachkommen auch nach diesem Autor gänzlich an die Stelle der männlichen Descendenz eines kinderlosen (aputra) treten [9]) und er selbst dem pautra, d. i. Sohn eines Sohnes gleichgestellt wird [10]), daher er auch seiner Mutter beim Todtenopfer den piṇda darbringt [11]).

Hinsichtlich der Benennung ist zu bemerken, dass nach Baudhâyana II. 2. 11 [12]) derjenige, welcher nach Uebereinkunft (des Vaters der Tochter mit dem Gatten derselben) von einer Tochter geboren wird, putrikâ-putra, ein andrer dauhitra genannt wird.

[1]) K. zu M. 9. 166 citirt B II. 2 10.
[2]) B. II. 2. 6.
[3]) Bekannt waren sie ihm, s. Â. 13. 11.
[4]) Mit. I. 11. 40.
[5]) Mit. I. 11. 43 mit Anlehnung an M. 9. 154 citirt in Mit. I. 11. 41.
[6]) Stellen, welche über die Rechte des aurasa handeln sind B. II. 2. 23 a, G. 28. 29, Va. 17. 15, Vi. 17. 28—31.
[7]) B. II. 23 a.
[8]) M. 9. 159.
[9]) M. 9. 127.
[10]) M. 9. 139 a = Vi. 15. 47 und M. 9. 133 a: pautra-dauhitrayor loke na viçešo 'sti dharmataḥ was Kullûka pautra-pautrikeyayoḥ erklärt.
[11]) M. 9. 140 und den bei B. II. 2. 11 citirten Vers âdiçet prathame pinde mâtaram putrikasutaḥ,
dvitiye pitaram tasyâs, trtiye ca pitâmaham.
[12]) B. II. 2. 11 abhy-upagamya duhitari jâtam putrika-putram, anyam dauhitram, vgl. G. 28. 15.

Soll nun dauhitra nicht zur Bezeichnung der natürlichen Relation des Sohnes einer Tochter (die nicht putrikâ ist), zum Grossvater verwendet sein, sondern ein terminus technicus sein, so könnte man unter dauhitra allenfalls den Sohn einer mit dieser Absicht, jedoch ohne vorläufige Uebereinkunft mit deren Gatten, verheirateten Tochter verstehen [1]. Im Texte des Manu hat dauhitra die Bedeutung pautrikeya [2] (d. i. Sohn einer Tochter die putrikâ ist). In der Mitâkšarâ II. 2. 6 bedeutet dagegen dauhitra den Sohn der Tochter, die nicht putrikâ ist; er soll durch die Copula ca [3]) nach der Gattin und den Töchtern vor den Eltern und Brüdern des geteilten Haushalters zur Erbschaft berufen sein [4].

Nur ein kinderloser [5] (d. i. einer der keine Söhne hat) kann seine Tochter [6] zur putrikâ machen [7]. Es geschieht dieses dadurch, dass der Vater zur Zeit der Uebergabe der Tochter [8] an den Bräutigam diese Absicht erklärt [9]. Nach der Meinung einiger kann jedoch wie Gautama [10] sagt, eine Tochter auch durch die blosse (nicht geäusserte) Absicht des Vaters zur putrikâ werden. Unter diese Autoren wird wohl Manu zu zählen sein. Er sagt 9. 136:

akrtâ vâ krtâ vâpi yam vindet sadrçât sutam,
pautrî mâtâmahas tena; dadyâd piṇḍam, hared dhanam.

Unter krtâ ist nach Kullûka diejenige Tochter zu verstehen, die mit den sub M. 9. 127 b angegebenen Worten ausdrücklich zur putrikâ gemacht wurde; liegt dagegen die Willenserklärung nicht vor, während die Willensbestimmung vorhanden ist, so sei die

---

[1]) Vgl. G. 28. 16 und Vi. 17 6, auch M. 9. 136 und die Erklärung des Kullûka im Gegensatz zu der des Govindarâja. Der Sohn einer nicht verheirateten, zur Erzeugung eines putrikâ-putra nicht autorisirten Tochter heisst kânîna (B. II. 2. 17) und zählt unter die gotrabhâj'as.

[2]) Ausdrücklich sagt dieses Kullûka zu M. 9. 131 b) und 132 a); dauhitra bezeichne den pautrikeya, da in den vorhergehenden Versen (9. 127—130) von der putrikâ die Rede ist; dieselbe Bedeutung hat das Wort nach Kullûka im Vers M. 9. 139 a ≐ M, 9. 133 a.

[3]) Y. 2. 135 a) patnî duhitaraçcaiva.

[4]) Die Mitâkšarâ citirt zur Unterstützung ihrer These M. 9. 136, aber mit wenig Geschick; denn hat das Wort akrtâ den demselben von Govindarâja beigelegten Sinn, so wird durch diesen Vers der Sohn einer Tochter, die nicht putrikâ ist, ebenso zur Erbschaft eines kinderlosen (aputra) gerufen, wie der Sohn der putrikâ; er schliesst demnach die Gattin und Tochter auch im Vermögen eines vibhakta von der Succession aus. Kullûka refutirt Govindarâja, und führt den Sohn der Tochter (dauhitra) in der Successionsordnung sub M. 9. 187 nicht an.)

[5]) G. 28. 15 anapatyaḥ; M. 9. 127 a) aputraḥ.

[6]) Va. 17. 12 abhrâtrkâ. Vi. 17. 6 bhrâtr-vihinâ.

[7]) G. 28. 15 utsrjet vgl. B. II. 2. 17.

[8]) kanyâ-dâna-kâle. Ueber diese Ceremonie s. Indische Studien V. 306 und 309; sie beginnt mit der Uebergabe der Geschenke von Seite des Bräutigams und endigt mit der durch den Vater der Braut nach der Uebergabe derselben — die Worte, mit denen diese geschieht, gibt Kâmadeva an 310 ib. — vorgenommenen dextrarum junctio.

[9]) G. 28. 15, Va. 17. 12, B. II. 2. 11, K. zu M. 9. 136: varânumatyâ.

[10]) G. 28. 16

putrikâ eine akrtâ; auf die letztere werde durch Gautama 28. 16 hingewiesen. Eben darum, weil die Möglichkeit vorliegt, dass eine Tochter in Folge der nicht geäusserten Absicht ihres Vaters putrikâ ist, ohne dass es der Gatte derselben zu wissen braucht, habe man früher den Rat gegeben, eine bruderlose nicht zu heiraten; und wirklich gibt sowol Manu [1]) als auch Gautama [2]) diesen Rat. Govindarâja, ein anderer Commentator des Manu, dagegen versteht unter akrtâ eine Tochter, die nicht putrikâ ist; auch der Sohn einer solchen sei eben so wie der pautrikeya (Sohn einer putrikâ) zur Erbschaft berufen. Dieses steht jedoch nicht; denn, so sagt Kullûka, nur die putrikâ stehe dem Sohn gleich; demnach stünden sich die putrikâ und die nicht putrika nicht gleich; folglich könnten auch deren Söhne nicht gleich stehen.

Nach Višṇu 15. 4 wird auch die nicht nach der Regel übergebene bruderlose Tochter als putrikâ behandelt. Auch hier können wir nicht annehmen, dass jede Tochter als putrikâ gilt, sondern es kann nur eine solche gemeint sein, hinsichtlich welcher der Vater diese Absicht hegt, obwohl dieselbe nicht mit der von Višṇu (15. 5) angegebenen Formel übergeben wurde, denn der Tochter eines Mannes, der keine Söhne hat, geht die Mutter vor. (Višṇu 17. 5.)

Formeln, welche der Vater bei Gelegenheit der Berufung der Tochter zur putrikâ ausspricht, werden uns durch Gautama [3]) Vasištha [4]) und Višṇu [5]) überliefert. Keiner dieser Autoren gedenkt in dieser Formel der Todtenopfer, wie dieses in der durch Manu [6]) gegebenen Formel geschieht. Sowohl Gautama [7]) als auch Manu [8]) erwähnen, dass die putrikâ dem Bräutigam geschmückt zu übergeben sei; dieses ist jedoch nach dem Hochzeitsceremoniell [9]) mit jeder Tochter der Fall.

Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass man nicht mehrere Töchter zu putrikâ's machen könne. Kullûka erklärt ausdrücklich, es sei dieses nach dem bei Manu angeführten Beispiel des Dakša Prajâpati [11]) zulässig.

---

[1]) M. 3. 11:
yasyâs tu na bhaved bhrâtâ na vijnâyeta vâ pitâ,
nopayaccheta tâm prâjnaḥ putrikâ-dharma-çankayâ.

[2]) G. 28. 17.

[3]) G. 28 15.

[4]) Va. 17. 12.

[5]) Vi. 17. 5.

[6]) M. 9. 127 b.

[7]) G 28. 15.

[8]) M. 9 129 b

[9]) S. Kâmadeva's Darstellung Indische Studien V. p. 310.

[10]) M. 9. 128 und 129.

[11]) Dakša Prajâpati findet sich auch in Mahâ Bhârata Er gehört dem nachvedischen Mythos an. Er soll aus dem rechten Daumen Brahman's entstanden sein; hat übrigens auch Söhne, jedoch treten überall seine Töchter (nach Manu 128 sind es fünfzig, nach dem Višṇu Parâṇa 60) in den Vordergrund; 17 derselben heirateten den Mond (soma râjan).

Die Uebereinstimmung der Reihenfolge der rihtha-bhâja's bei Gautama mit der des Manu und Baudhâyana drängt uns dahin, darauf zu schliessen, dass der putrikâ-putra bei Gautama dieselbe Stellung einnehmen müsse, welche ihm Manu anweist. Merkwürdiger Weise jedoch zählt Gautama den putrikâ-putra unter den gotra-bhâja's auf [1]), welche nur in Ermanglung der riktha-bhâjas zu einem Viertel berechtigt sind [2]); das übrige Vermögen erhalten die sapiṇḍâ's. Haradatta hilft sich über die daraus sich ergebende Schwierigkeit dadurch hinweg, dass er erklärt, nur der Sohn einer Gattin niederer Kaste nehme diese Stellung ein und dieser auch nur dann, wenn dieselbe nicht ausdrücklich, sondern nur in Folge der bei ihrer Verehelichung nicht erklärten Absicht des Vaters putrikâ ist. Die Aufzählung desselben wäre jedoch in diesem Fall überflüssig, indem der kânîna ohne dieses die erste Stelle unter den gotra-bhâjas einnimmt. Auch die Mitâkšarâ sagt, der 10. Platz gebühre dem pautrikeya, falls er vijâtîya ist; nun kann unter vijâtîya wohl kaum ein anderer als ein solcher pautrikeya verstanden werden, dessen Mutter von einem Weib niederer Kaste geboren wurde; jedoch lässt sich dagegen geltend machen, dass keiner de Autoren erwähnt, die putrikâ müsse von einer Mutter derselben Kaste geboren sein; ein Grund, dieses anzunehmen, liegt nicht vor, da die Söhne, welche von Weibern niederer Kaste geboren wurden, ebenso zur Erbschaft gerufen werden, wie die Söhne von Weibern derselben Kaste [4]). Obwohl es unstreitig ist, dass die putrikâ dem ältesten indischen Recht unbekannt war, so steht es dennoch fest, dass das Recht des Vaters, eine Tochter zur putrikâ zu machen, lange bevor anerkannt wurde, als die öffentliche Meinung sich gegen Heiraten mit Weibern niederer Kaste erklärte. Man könnte nun meinen, unter vijâtîya sei der Sohn einer putrikâ zu verstehen, die einen Mann niederer Kaste geheiratet hat; jedoch waren solche Ehen, seitdem es putrikâ's gab, wohl unzulässig, obwohl nur Manu 9. 136 erwähnt, der Schwiegersohn müsse sadrça sein, was nach Kullûka soviel als samâna-jâtîya (d. i. aus derselben Kaste), bedeutet [5]).

G. 28. 15 pitotsrjet putrikâm anapatyo 'gnim prajâpatim ceštvâ „'smad artham apatyam" iti samvâdya.

G. 28. 16 abhisandhi-mâtrât putrike 'ty ekešâm.

---

[1]) G. 28. 30.

[2]) G. 28. 32.

[3]) Mit. I. 11. 35 gautamîye tu pautrikeyasya daçamatvena pâṭho vijâtîya-višayaḥ.

[4]) S. Die Verteilung des Vermögens §. 12.

[5]) Ueber die Rechte der putrikâ, resp des putrikâ-putra s. B. II. 2. 23 a, Va. 17. 15, Vi. 15. 28—30 und 47, Y. 2. 132 b, N. 47, über die Rechte der putrikâ M. 9. 130, 134, 135; über die Rechte des pautrikeya M. 9. 131 b (dessen anuvâda nach K. M. 9. 133), 136, 139; über sein Erbrecht nach dem aputra janayitar s. M. 9. 132 a. Ueber den Verteilungsmodus zwischen dem pautrikeya und dem später geborenen selbsterzeugten Sohn s. Die Verteilung des Vermögens §. 16.

G. 28. 17 tat sañçayân nopayacched abhrâtrkâm.
Va. 17. 12 trtîyaḥ (putraḥ s. Va. 17. 9) putrikâ; vijnâyate: abhrâtrkâ punsaḥ pitrn abhyeti praticînam gacchati putratvam. çlokaḥ: abhrâtrkâm pradâsyâmi tubhyâm kanyâm alankrtâm; asyâm yo jâyate putraḥ, sa me putro bhaved iti.
Vi. 15. 4 putrikâ-putras trtîyaḥ.
Vi. 15. 5 yas tv asyâḥ putraḥ, sa me putro bhaved iti. yâ pitrâ dattâ sâ putrikâ.
Vi. 15. 6 putrikâ-vidhinâ 'pratipâditâ 'pi bhrâtr-vihînâ putrikaiva.
Y. 128 a) auraso dharma-patnî-jas, tat-samaḥ putrikâ-sutaḥ.
M. 9. 127 aputro 'nena vidhinâ sutâm kurvîta putrikâm: yad apatyam bhaved asyâm, tan mama syâd svadhâ-karam.
M. 9. 128 anena tu vidhânena purâ cakre 'tha putrikâḥ, vivrddhy-artham sva-vançasya svayam dakšaḥ prajâpatiḥ.
M. 9. 129 dadau sa daça dharmâya, kaçyapâya trayodaça, somâya râjne satkrtya prîtâtmâ sapta vinçatim.
M. 9. 130 yathaivâtmâ tathâ putraḥ, putrena duhitâ samâ, tasyâm âtmani tišṭhantyâm katham anyo dhanam haret?
M. 9. 131. b dauhitra eva ca hared aputrasyâ 'khilan dhanam.
M. 9. 132. a dauhitro hy 'akhilam rktham aputrasya pitur haret.
M. 9. 136 akrtâ vâ krtâ vâpi yam vindet sadrçât sutam, pautrî mâtâmahas tena; dadyât piṇdam, hared dhanam.
Kullûka zu 9. 136 „akrtâ vâ krtâ veti" putrikâyâ eva dvaividhyam; tatra „yad apatyam bhaved asyâm, tan mama syâd svadhâkaram" (M. 9. 127. b) ity abhidhâya kanyâ-dâna-kâle varâ-'numatyâ yâ kriyate, sâ krtâ; abhisandhi-mâtra-krtâ- 'vâg vyavahâreṇa na krtâ: tathâ Gotamaḥ. (28. 16): „abhisandhi-mâtrât putrikâm ekešâm" iti; ata eva putrikâ-dharma-çankayeti (s. M. 3. 11 und G. 28. 17) prâg-avivâhyatvam uktam. putrikeva krtâ- 'krtâ putram samâna-jâtîyâd vodhur utpâdayet, tena dauhitreṇa pautra-kârya-karaṇât pautrikeyavân mâtâmahaḥ; pautrî tathâ câsa tasmai piṇdan dadyât. Govindarâjas tv akrtâ vety aputrikaiva duhitâ; tat-putro 'pi mâtâmaha-dhane pautrikeya iva mâtâmahyâdi-satve 'py adhikârî, 'ty âha. tan na; putrikâyâḥ putra-tâlyatvâd, aputrikâ-putrikayor atulyatvena, tat-putrayos tulyatvâ- 'yogyatvâd iti.
M. 9. 140 mâtuḥ prathamataḥ piṇdam nirvapet putrikâ-sutaḥ, dvitîyam tu pitus tasyâs, trtîyam tat-pituḥ pituḥ.
Bemerkung.
Bühler übersetzt die Stelle des Vasištha 17. 12 so: The third is an appointed danghter. It is known that, the girl who has no brother comes (back) to the male (of her own family), to her father (and the rest), returning she becomes their son. (Here follows) the verse (to be spoken by the father when appointing a danghter). I shall give thee (to the husband), a brotherless

damsel decked with ornaments; the son whom she may bear, be he my son; hiezu bemerkt er Folgendes: The putrikâ herself is here considered to stand in the place of a son. By her marriage she would pass into her husband's family; but by virtue of the verse spoken by the father, she returns to him and becomes his son. Compare Rg Veda 1. 124. 5. Die Stelle lautet:

abhrâtéva punsá eti pratîcî'.

Offenbar liegt hier ein Citat aus dem Rg Veda vor, das jedoch, da es der Autor aus dem Gedächtniss citirte, nicht wörtlich übereinstimmt [1]) (abhrâtrkâ punsaḥ — abhyeti pratîcînam — das übrige ist Glosse). Unstreitig ist diese Stelle bei Vasiṧtha in dem Sinn zu nehmen, dass die bruderlose Tochter zu den Vätern gezählt wird, d. i. den Stamm fortpflanzt und beim Todtenopfer Anspruch auf einen piṇda hat. (B. II. 2. 11 und M. 9. 140). Ob aber die Stelle im Rg Veda-Text wirklich die putrikâ vor Augen hat, ob demnach zu Zeiten der Dichter des Rg Veda der Vater schon das Recht besass, die Tochter zur putrikâ zu machen, wäre ebenso interessant zu wissen, wie dieses zu entscheiden schwierig ist. Daraus, dass dem Sâyaṇa auch diese Erklärungsweise zulässig erscheint, folgt eben nichts anderes, als dass er einen Versuch macht mit der Heranziehung der ihm bekannten Institution der putrikâ, sich über die Schwierigkeit der Stelle hinauszuhelfen. Er sagt: abhrâtéva bhrâtr-rahiteva punsaḥ pitrâdîn pratîcî svakîya-sthânât prati-nivrtta-mukhî saty eti gacchati; yathâ loke bhrâtr-rahitâ yoṧit svocita-vâso- 'lankârâdi-lâbhâya pitrn eti; sati bhrâtari sa evocita pradânâdinâ samyak toṧayati, tad-abhâvât pitaram eva prâpnoti. yad vâ: sati sva-bhrâtari sa eva pituḥ piṇda-dânâdikâm santâna-krtyam karoti; tasyâ 'bhavât svayam eva tat kartum pitrâdîn gacchati. tadvad iyam uṧâ api etc. Es lässt sich nicht läugnen, dass auch die andere Erklärung, es handle sich um eine bruderlose, die um Erlangung von Kleidern oder Schmucksachen an denen sie Gefallen findet, sich an ihren Vater wendet, und zwar mit abgewendetem Gesicht, wahrscheinlich im Bewusstsein des von ihr gestellten ungerechtfertigten Ansinnens, während eine, die Brüder hat, dieses nicht nötig hat, da sie ohne dieses von denselben durch Geschenke u. s. w. erfreut wird, ebensowenig für sich hat als die, nach welcher sich die Stelle auf die putrikâ bezieht [2]). Betrachtet man die ganze

---

[1]) Im 17. Kapitel des Vasiṧtha finden sich auch 2 andere Stellen des Rg Veda wörtlich citirt, so 17. 3, R. V. 1. 21 5 und 17. 4, Rg Veda 5. 4. 10. Das nahe Verhältniss des Vasiṧtha zu den Bahvrca's geht auch aus den Versen 17. 18 und 19 hervor, welche sich auf die im Aitareya Brâhmaṇam erzählte Geschichte des Çunaḥ-çepha beziehen.

[2]) Muir, Original Sanscrit Texts V. p. 457 sagt: Thus in 1, 124. 7 Ushas is said to display her form, as a loving and well-dressed wife does to her husband und p. 458. In 124. 7 Ushas is said to show herself, as a female without a brother (her natural protector), is said to show herself to a man.

Strophe in ihrem Zusammenhang, so gibt man Sâyaṇa's sinnige Vermuthungen wohl gleich auf. Der Dichter spricht von der freundschaftlichen Gesinnung der personificirten Morgenröte und vergleicht dieselbe mit gütigen Weibern:

Rg Veda 1. 124. 7 abhrâtéva punsá eti pratîcî',
gartârúg iva sanáye dhánânâm;
jâyéva pátya uçatî' suvâ'sâ,
ušâ hasréva ní riṇíte ápsaḥ.

Wie eine bruderlose nähert sie sich zu den Männern, gleich einem, der auf einen Streitwagen gestiegen, zum Gewinn von Beute eilt; wie eine schön gekleidete Frau, wenn sie von Sehnsucht ergriffen, sich vor ihrem Gatten, wie eine tändelnde Buhlerin, so enthüllt die Ušas ihre Gestalt.

Unsrer Ansicht nach liegt hier nicht die mindeste Allusion auf die putrikâ vor; die Verwendung der Stelle bei Vasištha gereicht demnach der Phantasie dieses Autors zur Ehre, jedoch der Autor des Hymnus I. 124 dachte nicht an die putrikâ; ein Zeugniss für deren Existenz zu Zeiten der Dichter des Rg Veda besitzen wir in dieser Stelle entschieden nicht.

§. 7. A)

Der kšetraja

Während sich von der putrikâ noch keine Spur im Rg Veda findet, war der kšetraja im Sinne der dharma-sûtrâ's den Hymnendichtern schon bekannt. Darauf lässt folgende Stelle schliessen:

10. 40. 2 kúha svid došâ', kúha vástor açvínâ,
kúhâbhipitvám karataḥ, kúhošatah;
kó vâm çayutrâ' vidháveva devâram [1]),
máryam na yóšâ krṇute sadhástha â'?

Wo seid ihr o Açvinâ bei Nacht, wo beim Aufleuchten des Morgens, wo kehrt ihr ein, wo verweilt ihr; wer zieht euch ins Haus wie eine Witwe ihren Schwager, ein Weib ihren Buhlen auf das Lager?

Der kšetraja wird von allen uns vorliegenden Autoren in der Reihenfolge der Söhne angeführt; während die übrigen ihm den putrikâ-putra vorziehen, nimmt er bei Vasištha und Višṇu noch die Stelle nach dem aurasa (d. i. selbsterzeugtem Sohne) ein.

---

[1]) Die Nirukti 3. 15. bemerkt hiezu devaraḥ kasmâd dvitîyo vara ucyáte vgl. M. 9. 97 wonach der Vater, wenn der çulka-da gestorben ist, das Mädchen dem devar geben muss (Çulka ist das pretium, der Kaufpreis für das Mädchen s. Die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht §. 1.)

Hat Jemand keinen Sohn [1]), so kann er, sei er nun krank (vyâdhita) oder entmannt (klîba) [2]), oder auch sonst auf den Todesfall [3]) seinen jüngern Bruder [4]) (devar) oder einen andern sapiṇda [5]) (d. i. Verwandten der männlichen Linie, der mit ihm von demselben Urgrossvater stammt), oder auch einen aus demselben gotra [6]) (d. i. einen aus derselben gens), aber nie einen andern [7]) beauftragen [8]) (dieser Auftrag heisst niyoga) mit seiner Gattin, die auch dazu angewiesen wird, bis sie schwanger wird [9]) fleischlichen Umgang zu pflegen; derselbe ist in späteren Zeiten gewissen, denselben regelnden Vorschriften [10]) unterworfen, deren Nichtbeachtung den Erzeuger zum patita [11]) macht, den erzeugten zum kâma-ja [12]), der nicht zu erben verdient [13]).

---

[1]) G. 28. 18, M. 9. 143 und 190, Y. 1. 68, auch M. 9. 58 sagt âpadi, d. i. im Falle der Not, daher Loiseleur Deslongchamp à moins que le mariage ne soit stérile übersetzt und Kullûka bemerkt bhrâtarâv itaretara-bhâryâm gatvâ santânâ-'bhâvam vinâ niyuktâs api patitau syâtâm.

[2]) B. II. 2. 12, M. 9. 167 (klîba, d. i. castratus, Eunuch).

[3]) B. II. 2. 12, M. 9. 146, 167 und 190.

[4]) M. 9. 59, 69 und 143, Y. 1. 68 a), vgl, G. 28, 20.

[5]) M. 9. 59, Y. 1 68, Višṇu 15. 3 sapiṇḍenottamavarṇena, d. i von einem sapiṇda der höchsten Kaste. Indem Heiraten mit Weibern niederer Kaste zulässig sind, kann es sapiṇda's höherer und niederer Kaste geben.

[6]) M. 9. 190, Y. 1. 68 und 2. 128 b.

[7]) Wenn Baudhâyana sagt, der von einem andern gezeugte, so versteht er nur „nicht vom Ehemann", ohne anzugeben, wer zur Zeugung eines kšetraja autorisirt werden kann. Wenn Yâjnavalkya 2. 128 b sagt „durch einen sagotra oder einen a n d e r n (sagotreṇetareṇa vâ) so ist darunter nach der Mitâkšarâ (I. 11. 5: itareṇa sapiṇḍena devareṇa vâ) der nicht angeführte devar oder ein anderer sapiṇda zu verstehen. Die Stellen, welche gegen die Zeugung mit andern als die im Text angeführten gerichtet sind, bestärken uns noch über dieses in der Auffassung, dass unter einem a n d e r n nicht jeder beliebige Mann gemeint sein kann. Die Gemeinsamkeit der Weiber beschränkte sich auf die Stammesgenossen, das Aufleben derselben in diesem Falle kann demnach die historischen Grenzen nicht überschreiten; ein Fremder kann demnach mit der Zeugung nicht beauftragt werden.

[8]) Bei Lebzeiten des Gatten ist die Zeugung des kšetraja an dessen Einwilligung gebunden, B. II. 2. 12, M. 9. 145 und 167, Vasištha 17. 11, Višṇu 15. 3. Dasselbe lässt sich aus N. 13. 14 a und 19 und Y. 2. 127 a schliessen.

[9]) Y. 1. 89 sagt â-garbha-sambhavât, was die Mitâkšarâ â-garbho-'tpatteḥ erklärt. M. 9. 70: â-prasavât. Loiseleur Deslongchamps: jusqu' à ce qu'elle ait conçue. Diese Stelle des Manu citirt auch die Mitâkšarâ sub I. X. 10; in der Benares-Ausgabe derselben erscheint sie als Yâjnavalkya's 132ter Vers.

[10]) M. 9. 167. Auch Nârada scheint mit dem Ausdruck tadvat (14 a) auf diese Vorschriften hinzuweisen.

[11]) M. 9. 63 und 144, Y. 1 69. Auch die Gattin, welche diese Vorschrift beim geschlechtlichen Umgang ausser Acht lässt, soll patitâ werden. M. 9. 63. Nach Yâjnavalkya 1. 69 soll auch der patita werden, der den Umgang mit dem Eheweib, nachdem sie empfangen hat, fortsetzt; daher die Mitâkšarâ ib. sagt: ûrdhvam punar gacchan, anyena vâ prakâreṇa patito bhavati.

[12]) M. 9. 147. Diese Bedeutung hat die Stelle, wenn wir nach der Kalkuttaer Ausgabe yâ niyuktâ lesen, wie auch Kullûka nach seiner Interpretation zu schliessen las. Auch Jones übersetzt so. Râghavânanda jedoch las yâ 'niyuktâ mit dem privativen a und ihm folgt Deslongchamps in seiner Uebersetzung. Der Ausdruck kâma-ja (begotten through lust) findet sich auch M. 9. 143.

[13]) M. 9. 144 und nach Kullûka auch 147. Y. 1. 69 b: anena vidhinâ jâtaḥ kšetrajaḥ.

Der von einer nicht bevollmächtigten [1]) (aniyuktâ) oder von einer, die schon einen Sohn hat (putriṇî), geborne und wäre er auch vom devar gezeugt [2]), desgleichen der nicht nach der Vorschrift (avidhânataḥ) gezeugte [3]), erhält kein Teil (abhâgaḥ). Hat die Witwe einen devar und lässt sie sich von einem andern einen Sohn zeugen, so soll derselbe nach Gautama [4]) kein Recht zum Teil haben.

In früheren Zeiten hatte die Witwe auch ohne niyoga von Seiten ihres verstorbenen Mannes das Recht, sich einen Sohn zeugen zu lassen [5]), wodurch sie, wie aus Gautama erhellt, die Collateralen von der Erbschaft ausschloss. Noch früher (jedoch schon in der Zeit, als die Gemeinsamkeit der Weiber aufgehört hatte) ging das Weib des Verstorbenen ebenso wie ein anderes Erbschaftsstück auf den jüngeren Bruder über und der erste der mit ihr gezeugten Söhne galt als Sohn des Verstorbenen und rückte in dessen Erbe ein [6]). Auch nach Kullûka [7]) kann die Witwe des Verstorbenen, obwohl sie durch Manu ebensowenig zur Succession in den Nachlass des Erblassers gerufen wird [8]), wie durch Gautama, falls sie der Lehrer ihres Gatten dazu autorisirt (punso-guru-niyuktâ) sich durch ihren devar oder einen anderen sapiṇda einen Sohn zeugen lassen, wie dieses auch Yâjnavalkya zulässt [9]).

Darüber, dass der Erzeuger (vîjin, eigentlich Samenlasser) keinen Sohn haben soll, wie aus Yâjnavalkya 2. 127 hervor zu gehen scheint, sprechen die übrigen Autoren nicht. Nach Manu [10])

---

[1]) M. 9. 143 und nach Râghavânanda auch 147. Nach N. 13. 19 erben die Söhne einer aniyuktâ, ob sie nun von einem oder mehreren gezeugt sind, nicht, doch sollen selbe, wenn ihre Mutter ohne Erlegung des Kaufpreises von ihrem Gatten erworben wurde, ihm den piṇḍa darbringen; wurde aber ihre Mutter gekauft (mâtâ cec chulkato hrtâ), so haben sie ihrem Erzeuger das Todtenopfer darzubringen (N 20.)

[2]) M. 9. 143.

[3]) M. 9. 144.

[4]) G. 28. 20.

[5]) G. 28. 18 und 19.

[6]) M. 9. 146. Es ist dieses eine Art der Intestaterbfolge in die Frau. Interessant ist es zu wissen, dass bei den Griechen Ehefrauen im Testamente wie andere Sachen legirt wurden. Beispiele aus den Reden des Demosthenes citirt Gans: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung ſ. 301.

[7]) K zu M. 9. 190.

[8]) Auch nach Medâtithi nicht Kullûka ruft jedoch die Witwe in Ermanglung der verschiedenen Söhne zur Succession, aber auch er muss sich auf andere Autoren berufen, um ihr Recht zu stützen. S. Die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht §. 4

[9]) Y. 1. 68 sagt gurv-anujnâtaḥ. (Diese Stelle findet sich auch in der Mitâkšarâ I. 10. 2 citirt.) Guru ist nach Y. 1. 34 a sa gurur yaḥ kriyâḥ krtvâ vedam asmai prayacchati, nach M. 2. 142 nišekâdîni karmâṇi yaḥ karoti yathâvidhi sambhâvayati cânnena, sa vipro gurur ucyate. Der ist sein Guru, welcher die heiligen Handlungen, d. i. die samskârâs verrichtet hat und ihm den Veda übergibt. Stenzler. Le Brâhmane (ou le père lui même) qui accomplit suivant la règle la cérémonie de la conception et les autres, et qui le premier donne à l'enfant du riz pour sa nourriture, est appelé directeur (Gourou).

[10]) 9. 58.

ist der Umgang mit dem Eheweib des Bruders nur dann verpönt, wenn derselbe einen Sohn hat; darauf, ob der zur Zeugung beauftragte einen Sohn hat, wird keine Rücksicht genommen. Aus der Mitâkšarâ [1]) ergibt es sich, dass der Sohn eines kinderlosen (aputra) Erzeugers nicht nur den kšetrin, d. i. denjenigen, der dem Recht nach sein Vater ist [2]), sondern auch seinen Erzeuger beerbt, während der Sohn eines Erzeugers, der Söhne hat, nur nach dem kšetrin succedirt [3]). Demnach bezieht sich der Ausdruck aputra im Texte des Yâjnavalkya nicht auf die Zeugung, sondern auf das Erbrecht des kšetraja [4]).

In alter Zeit konnte man eine beliebige Zahl von kšetrajâ's haben [5]); sie konnten ebensowohl denselben als verschiedene Erzeuger haben [6]). Sogar Manu [7]) gibt zu, dass einige die Erzeugung eines zweiten Sohnes zulassen, indem die Nachkommenschaft, welche doch der Zweck des niyoga ist, nur so gesichert wäre, er selbst jedoch will die Erzeugung eines zweiten Sohnes nicht zugeben [8]). Wurde in Folge des geschlechtlichen Umgangs ein Mädchen geboren, so wurde derselbe natürlich fortgesetzt, bis das Resultat ein Sohn war.

Dass eine kšetrajâ (d. i. eine mit dem Eheweib durch einen andern gezeugte Tochter), wenn ihr Vater eine aurasâ-Tochter hatte, nicht zur putrikâ werden konnte, liegt in der Natur der Sache; ausgesprochen finden wir es jedoch nirgends. Fraglich ist es, ob eine kšetrajâ in Ermanglung einer aurasâ zur putrikâ gemacht werden konnte.

Indem bei Vasištha und Višṇu der kšetraja in der Reihenfolge der putrikâ vorgeht, so können wir folgern, dass nach diesen Autoren der Vater eines kšetraja seine aurasâ umsonst zur putrikâ machte, falls ihn der kšetraja oder dessen Descendenten überlebten; ihre Berufung kann in diesem Falle einer substitutio vulgaris gleich geachtet werden. Nach den übrigen Autoren geht jedoch der putrikâ-putra dem kšetraja vor. Der Vater konnte demnach, wenn er eine aurasâ-Tochter hatte, in späteren Zeiten

---

[1]) Mit. I. 10. 3—7.

[2]) Dies gilt natürlich nur dann, wenn der kšetrin später nicht selbst einen Sohn zeugt. (K. sub M. 9. 162 zu Y. 2. 127.) Ueber den Verteilungsmodus zwischen einem kšetraja und dem später geborenen aurasa s. Die Verteilung des Vermögens §. 16.

[3]) Auch nach Nârada succedirt der kšetraja nach beiden in deren ganzen Nachlass (N. 13. 23. Colebrooke's Uebersetzung s. unter den Citaten.)

[4]) Interessant ist es, dass die Mitâkšarâ bei der Begründung ihrer Ansicht auf M. 9. 53 (I. 10. 3) und M. 9. 52 (I. 10. 6) hinweist, wonach die Frucht nicht dem Eigentümer des Samens, sondern dem des Grundes gehört (vîjâd yonir balîyasî) und selbe nur dann teilten, wenn sie darüber eine specielle Uebereinkunft getroffen hätten

[5]) N. 64 a sagt, kšetrajâ's teilen unter sich nach den bei aurasâ's geltenden Rechtsgewohnheiten, also z. B. mit Voraus für den ältesten.

[6]) N. 10.

[7]) M. 9. 61.

[8]) M. 9. 60 und 62.

den kšetraja dadurch von der Succession ausschliessen, dass er seine Tochter zur putrikâ machte.

Die Vorschrift, welche der mit der Zeugung eines Sohnes beauftragte zu befolgen hat, ist: Mit der Absicht [1]) einen Sohn zu erzeugen, mit Butter gesalbt[2]), nahe er sich ihr in den Perioden [3]) (nach Manu [4]) und der Mitâkšarâ [5]) in jeder Periode nur einmal) Nachts, ohne zu sprechen [6]); sie sei in weissem Kleide, und von reinem Gebahren [7]). Der so geregelte Verkehr wird abgebrochen, wenn die Frau empfangen hat.

Die Stellen, welche über die Rechte des kšetraja sprechen, sind folgende: B. II. 2. 23 a), G. 28. 29, Vasištha 17, 15, Višņu 15. 28 - 30, N. 13. 14 a), 19. 20, Y. 2. 127. 128 b), 132 b), M. 9. 158 ff.

Von der Zeit an, als die Frauen in den ausschliesslichen Besitz eines einzelnen übergegangen waren, erlangte man das Recht zum Teil, d. i. die Erbfähigkeit dadurch, dass man von der Gattin eines Teilgenossen geboren wurde. Ursprünglich ist demnach jeder Sohn der Gattin, ohne Rücksicht darauf, wer ihn erzeugte, successionsberechtigt.

In späterer Zeit jedoch machte sich zwischen den Söhnen der Gattin eine bestimmte Rangordnung geltend, nach welcher der selbstgezeugte Sohn den übrigen Söhnen der Frau vorgeht, und dieselben nur in Ermanglung des selbsterzeugten in einer bestimmten Reihenfolge zur Erbschaft gerufen werden [8]). Unter diesen übrigen Söhnen der Frau nahm der kšetrajá, d. i. der in Folge des vom Gatten einem andern gegebenen Auftrags gezeugte Sohn eine besondere Stellung ein, da er nicht nur Sohn der Frau, sondern auch der durch einen bevollmächtigten Repräsentanten gezeugte Sohn des Gatten ist, so schloss ihn der nachgeborne aurasa von der Erbschaft nicht aus, sondern musste selbe mit ihm teilen [9]), im Laufe der Zeit wurde er jedoch auf einen

---

[1]) Y. 1. 168.
[2]) Y. 1. 68, M. 9. 60.
[3]) Y. 1. 68.
[4]) M. 9. 70.
[5] Mit I. 10. 11.
[6]) M. 9. 60; K. zu M. 9. 70: rahasi.
[7]) M. 9. 70 çuci-vratâ. (Die Mit. I. 10. 11 erklärt restraining her mind, speech and gesture.) Es bleibt dahingestellt, ob diese ungemütlichen Regeln nur dann galten, wenn das Weib eine Witwe war, oder auch wenn sie Mädchen war, vgl. M. 9. 60 mit M. 9. 69 und 70. Kullûka zu M. 9. 60 sagt vidhavâyâm — apatyotpâdana-yogya-paty-abhâva-param idam. In dem M. 9. 70 sagt, das Weib müsse cukla-vastrâ in weissem Kleide) sein, bemerkt Kullûka, der jüngere Bruder müsse das Mädchen in der Form der Ehe aneignen, jedoch sei dieses keine Ehe, sondern gebe nur die Richtschnur des Umgangs mit der Frau.
[8]) Dieses folgt aus B. II. 2. 25 und Â. 13. 7.
[9]) S. Die Verteilung des Vermögens §. 16.

kleinen Quotenteil beschränkt, und muss jetzt unter die Erben gezählt werden, deren Succession sa-pratibandha ist[1]). Gelangt der kšetraja, respective die kšetrajâ's zur Succession, so erben sie wie aurasâ's, d. i. derselbe Teilungsmodus, der die Grösse der Teile zwischen aurasâ's normirt, gelangt auch bei ihnen zur Anwendung[2]).

Der kšetraja beerbt auch seinen eigenen Erzeuger[3]); Yâjnavalkya[4]) sagt, der Sohn eines kinderlosen (aputra), welchen er mit niyoga im Weibe eines anderen erzeugte, ist dem Gesetz nach beider Erbe und piṇda-Spender. Die Mitâkšarâ sagt, der so gezeugte Sohn gehöre dem kšetrin, jedoch könne er, wenn darüber ein Abkommen getroffen wurde, beiden gehören[5]). Die Worte dieses Uebereinkommens gibt die Mitâkšarâ an[6]). Auch Manu bestreitet das Erbrecht des kšetraja nach seinem Erzeuger nicht[7]).

Bemerkung.

Die Bemerkung der Mitâkšarâ (I. 11. 4), der dvyâmušyâyaṇa stehe dem aurasa seines Erzeugers nach, weil er im Grunde eines andern entstand[8]), wurde durch die Aeusserung des Yâjnavalkya 128 a: tat samaḥ putrikâ-sutaḥ, d. i. dem aurasa steht der (oder die) putrikâ-suta gleich, hervorgerufen und ist nicht von weiterem Belang. Der kšetraja beerbt demnach seinen Erzeuger nicht minder als der aurasa (d. i. der Sohn, welchen er mit seinem eigenem Weibe erzeugte).

Ebensowenig kann gegen die Rechte des kšetraja angeführt werden, dass die neuere Theorie demselben die Kindschaft nicht zuerkennen will, wonach der kšetraja weder Sohn des kšetrin noch seines Erzeugers wäre; so sagt M. 5. 162 a.

nânyotpannâ prajâstîha na câpy anya-parigrahe,

wozu Kullûka: yasmâd bhratr-vyatiriktena purušeṇa utpannâ sâ prajâ tasyâ çâstrîyâ na bhavati, na câpy anya-patnyâm utpâditaḥ utpâdakasya prajâ bhavati; etacca niyogotpâdita-višayam.

---

[1]) Nicht nur der aurasa auch die putrikâ gehen ihm vor. M. 9. 184. Die Succession der putrikâ und des putrikâ-putra ist a-prati-bandha (unobstructed). Sie werden mit dem aurasa zur Erbfolge gerufen.

[2]) M. 9. 145, N. 14 a.

[3]) B. II. 2. 12, Nr. 23.

[4]) Y. 2. 127.

[5]) Mit. I. 10. 13 samvidâ tûbhayoḥ und I. 11. 4—7.

[6]) Mit. I. 11. 5 und 7 „apatyam âvayor ubhayor api bhavatu oder astu".

[7]) M. 9. 162. Nach Kullûka bezieht sich auch M. 9. 185 auf das Erbrecht der gauṇaputrâ's, während M. 9. 186 das Successionsrecht des kšetraja im Vermögen des Vaters seines kšetrin ausspricht; s. Ueber das Repräsentationsrecht.

[8]) Mit. I. 11. 4 dvyâmusyâyaṇas tu janakasyaurasâd apakršto (so liest die Kalkutta- und Benares-Ausgabe) anya-kšetro-'tpannatvât. Die Subodhinî, ein Commentar der Mitâkšarâ, liest jedoch aviçišta, wonach zu übersetzen wäre „Der kšetraja (d. i. mit dem Weibe eines andern in Folge niyoga gezeugte) unterscheidet sich von aurasa nicht, darum, weil er im Grunde eines andern entstand.

§. 7. B)

Ueber das Verbot des niyoga.

Schon Gans bemerkt im indischen Erbrecht (es bildet das erste Kapitel des ersten Abschnittes seines Werkes „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung"), dass noch jetzt in Indien durch einen sapiṇda Erben erworben werden [1]), dennoch meint er, dass schon die Gesetze des Manu die Vorschrift über den niyoga nur für die Çudra-Kasten geben zu wollen und bei den wiedergebornen Klassen [2]) nicht statthaft zu finden scheinen [3]).

Manu schliesst den niyoga der Witwen aus [4]), nachdem er die Regeln für denselben gegeben hat [5]); es sei der niyoga nur bei Mädchen zulässig, deren Bräutigam gestorben ist [6]).

In späteren Zeiten [7]) wollte man in Indien nicht gestatten, dass sich die Witwe ein zweitesmal vereheliche [8]). Die Unzulässigkeit der zweiten Ehe erhellt, wie Manu sagt, daraus, dass im Hochzeitsceremoniell weder von der Verheiratung einer Witwe [9]) noch vom niyoga gesprochen werde [10]). Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Opposition gegen den niyoga späteren Datums ist, als die gegen die Wiederverheiratung; so lange noch die einstige Gemeinschaft der Weiber, die doch auch dem niyoga zu Grunde liegt, nachwirkte, konnte man im Verhältniss des devar zu seiner Schwägerin nichts neu begonnenes erblicken; die Beziehung der Schwägerin zur Familie war ja schon gegeben, nur war der jüngere Bruder, so lange der ältere lebte, vom Genusse des Weibes ausgeschlossen. Es musste demnach das Volk im devar einen Fremden erblicken, die letzte Reminiscenz an die alte Familie musste verwischt sein, bevor man das geschlechtliche Verhältniss zum Schwager ebenso verpönen konnte, wie eine Ehe mit einem andern. Nachdem im Laufe der Zeit zur Eingehung eines jeden Verhältnisses eine gewisse religiöse Sanktion hinzukam, wird auch die Erweckung der Nachkommenschaft durch einen andern als den Ehegatten an die Erlaubniss der Brahmenen gebunden. Das einfache Mandat des Gatten oder der Wunsch der Witwe genügte

---

[1]) Er beruft sich auf Wilk's hist. sketches of the South of India III. p. 5, s. Das Erbrecht I. p. 84, Note 52.

[2]) d. i. die Brahmanen Kšatriyâ's und Vaiçyâ's; sie werden durch das Umbinden der Schnur zum zweiten Male geboren. M. 2. 169, Y. 1. 39.

[3]) Gans Das Erbrecht I. p. 77.

[4]) M. 9. 64—68 citirt in Mit. I. 10. 8.

[5]) M. 9. 59 und 60 cit. Mit. I. 10 8.

[6]) M. 9. 69—70 citirt in Mit. I. 10. 10 und erklärt §. 11 ib. Die Form der Aneignung des Mädchens durch den jüngern Bruder ist die der Eheschliessung; dass jedoch diese Ehe nur nominell sein und nicht zur Gattinschaft des devar führe, sagt ausdrücklich die Mitâkšarâ I. 10. 12.

[7]) Anders war es in alten Zeiten, s. §. 8 Ueber den paunar-bhava.

[8]) M. 5. 162 b.

[9]) M. 9. 65 b.

[10]) M. 9. 65 a.

nicht mehr; das Repräsentationsverhältniss bedurfte priesterlicher Autorisation. So kam es, dass die Brahmanen ihre Auffassung dem Volke aufzudringen versuchen konnten. Demnach sollen nach Manu [1]) die Brahmanen die Witwe zum Umgang mit einem andern nicht autorisiren, tun sie es, so verstossen sie gegen das ewige Gesetz [2]). Es habe diese Praxis, welche sich nur für das Vieh eignet, unter Veṇa auch unter Menschen stattgefunden [3]) demnach sei selbe, wie Kullûka sagt, als solche, die einen Anfang hat, zu verwerfen; alle weisen [4]), alle guten tadelten [5]) sie.

Wie Manu dazu kommt, hier Veṇa anzuführen, das überlasse ich späteren Untersuchungen. Veranlassung im behandelten Stoffe fand er dazu darin, dass diese Praxis der Zeugung durch Vollmacht als durch einen bekannten gottlosen, unter dem sich auch anderes unzukömmliches ereignet hatte, eingeführt hingestellt werden musste.

Dass die Geschichte des Veṇa dem Manu [6]) bekannt war, und er einfach mala fide handelte, geht aus Folgendem unstreitig hervor.

Manu selbst erzählt von Veṇa 9. 67
sa mahîm akhilâm prabhunjan râjarši pravaraḥ purâ,
varṇânâm sankâram cakre kâmopahata-cetanaḥ [7]).

Demnach liess also Veṇa das connubium zwischen den verschiedenen Gesellschaftsklassen wieder zu, das aufzuheben den Brahmanen schon gelungen war; daher sein Sohn Prthu den Brahmanen geloben muss, die Gesellschaft von dieser Vermengung zu beschützen. Das Ende Veṇa's war seinem Treiben entsprechend. Da sein Auftreten gegen die Brahmanen gerichtet war, er sich zu den dargebrachten Opfergaben berechtigt erklärte und sich mit dem in Folge der dargebrachten Opfer auf ihn fallenden Segen nicht zufrieden geben wollte, so wurde er von den Brahmanen ermordet. Auch dieser Hergang ist dem Manu bekannt; er deutet darauf hin sub 7. 41:

Veṇo vinašṭo 'vinayât, — durch Mangel an Unterwürfigkeit (unbescheidenes Benehmen) ging Veṇa zu Grund. Keine der bei

---

[1]) M. 9. 64.

[2]) d. i. Das Gesetz des einen Ehegatten ekapatitva-dharma, so Kullûka und Râghavânanda. Kullûka bezeichnet dieses Gesetz als an-âdi-siddham, d. i. als ein solches, das ohne Anfang (also von Ewigkeit) in Geltung war.

[3]) M. 9. 66. Gans Erbrecht I. p. 88.

[4]) M. 9. 66 a.

[5]) M. 9. 68 b.

[6]) Ich verstehe unter Manu diejenigen, welche diesen dharma-çâstra zusammenstellten, überarbeiteten und sorgsam interpolirten.

[7]) Muir Original Sanscrit Text I. 297 übersetzt Veṇa having his reason destroyed by lust occasioned a confusion of castes.

[8]) Mahâ Bhârata Çântip. sect. 59 nach dem Vers 2221 s. Muir Original Sanscrit Texts I. p. 304 prati jânîhi —
„lokam ca sankârât krtsnam trâtâsmîti" parantapa!

Muir [1]) angeführten Quellen, welche die Sage des Veṇa behandeln, spricht von niyoga, ebensowenig das Pâdma-Purâṇa [2]); demnach ist Veṇa [3]) par force hierher gezogen, und Kullûka gezwungen, die Vermengung der Kasten falsch auf die Levirat-Ehe zu deuten [4]); Veranlassung hiezu bot der unmittelbar folgende Vers des Manu 9. 18:

tataḥ prabhrti yo mohât pramîta-patikâm striyam,
niyojayaty apatyârtham, tam vigarhanti sâdhavaḥ [5]).

Demnach sind diejenigen, welche den Sinn des Gesetzes nicht erfassend, eine Witwe autorisiren, zu tadeln. Den Widerspruch zwischen den Stellen, welche den niyoga reguliren und denen, welche denselben verbieten, sucht Kullûka so zu lösen, dass er das Verbot auf das Kali-yuga bezieht und den niyoga in den früheren yuga's zulässt. Er stützt sich auf eine Stelle des Vrhaspati, wornach der niyoga jetzt darum verboten ist, weil mit dem Fortschreiten der yuga's die vorschriftsmässige Erfüllung desselben durch andere (d. i. die jetzt lebenden) unmöglich geworden ist; unstreitig seien solche Zeugungen durch asketische Weise Ršis der Vorzeit im Krta, Treta und Dvâpara-yuga vorgenommen worden, doch den jetzt lebenden fehle das Vermögen, d. i. die Fähigkeit dazu. Govindarjâa, so setzt Kullûka fort, habe diese Verschiedenheit der Vorschrift je nach den verschiedenen yuga's nicht gekannt, und nach seiner Einsicht die Meinung aufgestellt, es sei in Ermanglung von Nachkommenschaft die Nichterweckung derselben der Zeugung durch Vollmacht immer vorzuziehen; was wir, da es mit den Worten des muni in Widerspruch ist, nicht beachten; grösstenteils gibt es nämlich zu Manu's Worten eine Erklärung der muni's. Ich vergehe mich nicht gegen die Weisen, was bin ich thörichter gegen sie, die allwissenden [6]).

---

[1]) Muir I. p. 298 306 Diese sind Višṇu-Purâṇa I. 13. 7—23, Harivança sect. 5 Mahâ-Bhârata, Çântip. sect. 59, Bhâgavata Purâṇa, sect. 13—15.

[2]) Wilson Works III. p. 38, hier fällt Veṇa in die Jaina-Häresie, bekehrt sich jedoch, thut Busse, und vereinigt sich nach Darbringung eines Açvamedha-Opfers mit Višṇu.

[3]) Ob Veṇa eine mythische Persönlichkeit ist, (Muir I. 298), ob unser Veṇa mit dem liberalen Veṇa des Rg Veda identisch ist (Muir I. 305, s. R. V. 10. 93. 14), das ist fraglich. Vgl. auch den im R. V. 8. 9. 10 und 10. 148. 5 vorkommenden Prthî Vainya (Muir I. 268) und Veṇa Bhârgava, den Autor der Hymnen R. V. 9. 85 und 10. 123 nach der Anukramaṇî.

[4]) K. zu M. 9. 67 bhrâtr - bhâryâ - gamana - rûpam varṇa - sankâram prâvartayat.

[5]) Von der Zeit an tadeln die Guten denjenigen, der thörichter Weise die Frau eines Verstorbenen der Nachkommensehaft wegen (zum geschlechtlichen Umgang) autorisirt.

[6]) K. zu M. 9. 68 Veṇa-kila-prabhrti yo mrta-bhartrkâdi-striyam çastrârthâ-'jnânâd apatya-nimittam devarâdau niyojoyati, tam sâdhavo niyatam garhayante. Ayan ca svokta-niyoga-nišedhaḥ kali-yuga-višayaḥ tad âha Vrhaspati:

uktâ niyogâ muninâ nišiddhâḥ svayam eva tu,
yuga-kramâd açakyo 'yam kartum anyair vidhânataḥ;
tapo-jnâna-samâyuktâḥ krta-treta-yuge narâḥ,
dvâpare ca; kalau nrṇâm çakti-hânir hi nirmitâ.

Wie Kullûka dieses Citat des Vrhaspati, wonach der niyoga erst im Kali-yuga verboten wäre, mit der Angabe, es sei derselbe von Veṇa eingeführt worden, in Uebereinstimmung gebracht hätte, das bleibt unklar. Versucht hat er es nicht. Bekanntlich soll Veṇa im ersten manv-antara des jetzigen kalpa gelebt haben und nun sind wir im siebenten, (manv-antara). Nun findet sich aber das System der vier yuga's beiläufig einundsiebzigmal in einem manv-antara. Wollten wir demnach beide Angaben in Uebereinstimmung bringen, so müssten wir annehmen, dass der niyoga vom ersten manv-antara angefangen bis in das dritte yuga des jetzt laufenden yuga-Systems [1]) des siebenten manv-antara zulässig war.

Die Mitâkšarâ [2]) verwahrt sich gegen die Folgerung, man habe, nachdem der niyoga angeordnet und verboten wird, zwischen beiden die Wahl; denn diejenigen, welche zum Umgang mit einem andern autorisirten, würden ja getadelt; wo über die Pflichten der Frauen gehandelt wird, werde die Untreue als grosse Sünde genannt, die Keuschheit dagegen gepriesen, wie dies Manu 5. 157—161 ausspreche. In diesen Versen wird verlangt, dass die Frau nach dem Tode ihres Gatten nicht einmal den Namen eines andern ausspreche [3]), mit einem Worte, dass sie in Gedanken, Worten und Körper bis zu ihrem Tode keusch verbleibe [4]). Sie würde auch ohne Sohn in den Himmel eingehen, wie schon Tausende keuscher Brahmanen dahin gelangten, die ihr Geschlecht nicht fortpflanzten. Zudem fügt Manu hinzu [5]), dass ein von einem andern gezeugtes Kind ohne dieses nicht ihres sei, sie könne also ihren Wunsch nach Kindern eigentlich nicht realisiren, ganz abgesehen von den Folgen des geschlechtlichen Umgangs mit einem andern [6]). Nachdem so nach Manu der niyoga bei einer Witwe unzulässig [7]), wirft die Mitâkšarâ die Frage auf, in welchem Falle der niyoga gesetzlich ist, und antwortet mit Hin-

---

anekadhâ krtâḥ putrâ ršibhiç ca purâtanaiḥ,
naçakyante 'dhunâ kartum çakti-hinair idantanaiḥ.
ato yad Govindarâjena yuga-viçeša-vyavasthâm ajnâtvâ, „sarvadaiva niyogâd aniyoga-pakšaḥ çreyân" iti, sva-manîšayâ kalpitam. tan muni-vyâkhyâ-virodhân nâdriyâmahe; prâyaço Manu-vâkyešu muni-vyâkhyânam eva hi. nâparâdhyo 'smi vidušâm. kvâham sarva-vidaḥ ku-dhîḥ!

[1]) Ein yuga-System umfasst 4.320,000 Jahre. Das Kṛtayuga mit seinen beiden Dämmerungen dauert 4800, das Treta 3600, das Dvâpara 2400, das Kali-yuga 1200 Götterjahre. Ein Götterjahr hat 360 Tage. Ein Jahr der Sterblichen zählt als ein Göttertag. Weiteres s. Muir Original Sanscrit Texts I. 43 ff.

[2]) Mit I. 10. 9.

[3]) Kullûka erklärt vyabhicâra-dhiyâ, d. i. auf unkeusches denkend.

[4]) M. 5. 165.

[5]) M. 9. 162 a.

[6]) S. M. 9. 161, 163 und 164. Ueber Folgen des keuschen Wandels s. Y. 1. 75, M. 5. 160, 165, 166.

[7]) Bei Yâjnavalkya findet sich kein Verbot des niyoga.

weis auf M. 9. 69 und 70, dieses sei der Fall bei einem Mädchen, das versprochen ist und deren Bräutigam gestorben ist.

Ueber die Pflichten einer treuen Witwe handelt Colebrooke in den Asiatic Researches IV. p. 209—219 (auch in den Essays on the religion and philosophy of the Hindus p. 70 – 75 abgedruckt). Ich bemerke nur, dass bei den Autoren sich über das Verbrennen der Witwe noch nichts findet.

B. II. 2. 12 mrtasya prasûto yaḥ klîba-vyâdhitayor vânyenâ 'numate sva-kšetre, sa kšetra-jah. sa eša dvi-pitâ dvigotraçca, dvayor api svadhâ-riktha-bhâg bhavati:
dvi-pituḥ piṇḍa-dânam syât, piṇdepiṇde ca nâmanî,
trayaçca piṇdâḥ šaṇṇâm syur, evan kurvan na muhyata, iti.

G. 28. 18 piṇda-gotrârši-sambandhâ riktham vibhajeran strî vânapatyasya.

28. 19 bîjam vâ lipseta.

28. 20 devaravatyâm anya-jâtam abhâgam.

Va. 17. 10 svayam-utpâditaḥ svakšetre samskrtâyâm prathamaḥ.

17. 11 tad-alâbhe niyuktâyâm kšetrajo dvitîyaḥ.

Vi. 15. 3 niyuktâyâm sapiṇdeno-'ttama-varṇena cotpâditaḥ kšetrajo dvitîyaḥ.

N. 13. 14 a kšetra-ješv api putrešu tadvaj-jatešu dharmataḥ s. Vers 12 und 13 ib.

N. 13. 19 jâtâ ye tv aniyuktâyâm ekena bahubhis tathâ,
ariktha-bhâjaḥ sarve syur, vîjinâm eva te sutâḥ.

N. 13. 20 dadyus te vîjine piṇdam, mâtâ cec chulkato hrtâ,
açulkatopagatâyâm tu piṇdadâ vodhur eva te.

N. 23 dvir-âmušyâyaṇâ dadyur dvâbhyâm piṇdodake prthak,
rikthâd ûrdhvam [1]) samâdadyur vâji-kšetrikayos tathâ.

Y. 2. 127 aputreṇa parakšetre niyogotpâditaḥ sutaḥ,
ubhayor apy asau rikthî, piṇda-dâtâ ca dharmataḥ.

Y. 2. 128 b kšetrajaḥ kšetra-jâtas tu sagotreṇe-'tareṇa vâ.

M. 9. 143 aniyuktâ-sutaçcaiva putriṇy-âptaç ca devarât,
ubhau tau nârhato bhâgam jâra-jâtaka-kâmajau.

M. 9. 144 niyuktâyâm api pumân nâryâm jâto 'vidhânatah,
naivârhah paitrikam riktham, patito-'tpâdito hi sah.

M. 9. 145 haret tatra niyuktâyâm jâtah putro yathaurasah,
kšetrikasya tu tad vîjam dharmatah, prasavaçca sah.

M. 9. 147 yâniyuktânyatah putran devarâd vâpy avâpuyât,
tam kâmajam arikthîyam vrthotpannam pracakšate.

M. 9. 167 yas talpa-jah pramîtasya, klîbasya, vyâdhitasya vâ,
svadharmeṇa niyuktâyâm, sa putrah kšetrajah smrtaḥ.

---

[1]) Colebrooke übersetzt: half a share from each. (Digest II. 365. This translation seems to point to a reading rikthâd-ardham. Bühler Digest I. p. 354 Note **.

§. 8.

Der paunarbhava.

Mit dem Tode des Gatten ist nach der Ansicht des Rg Veda [1]) die Ehe als beendet zu betrachten; die Frau hat die Pflicht gegen den, der ihre Hand erfasste, der sie freite, erfüllt, sie soll den seelenlosen Körper dort lassen und zur Welt der Lebenden zurückkehren. Darüber, dass sich eine Witwe wieder verheiratet oder nicht, ist zufällig nicht die Rede [2]). Doch im Atharva-veda wird Agni gebeten, der Witwe hier Kinder und Güter zu verleihen [3]). Stellen, welche jeden Zweifel darüber, dass Frauen sich ein zweitesmal vermälten, beseitigen, sind im Atharva-Veda 9. 5. 27, 28 und 5. 17. 8, 9.

9. 5. 27: yâ' pû'rvam pátim vittvâ' áthâ'nyam vindáte patim,
páncaudanam ca tâ'v ajám dádâto, ná vi yošataḥ.
28 samâná-loko bhavati punárbhuvâ' 'paraḥ pátiḥ,
yó 'yám páncaudanam dákšiṇâ-jyotišam dádâti [4]).

Die andere Stelle beweist, wie Muir sagt, nicht nur, dass Brahmanen sich mit Mädchen aus den anderen Kasten, sondern auch dass sie sich mit Witwen der râjanyâ's und vaiçyâ's vermählten, ja sogar, man könnte daraus, dass nach Angabe dieser Verse der Brahmane der einzige wahre Gatte ist, folgern, dass die Brahmanen gelegentlich auch von Frauen lebender Männer Besitz ergriffen.

A. V. 5. 17. 8 utá yát pátayo dáça striyâ'ḥ pû'rve ábrâhmaṇâḥ.
brahmâ' céd dhástam ágrahît, sá evá pátir ekadhâ'.
9. brâhmaṇá evá pátir ná râjanyò, ná vaíçyaḥ,
tát sû'ryaḥ prabrúvann eti pancábhyo mânavébhyaḥ [5]).

Der paunarbhava nimmt bei Vasišṭha und Višṇu die vierte, bei Yâjnavalkya die sechste Stelle ein; bei den übrigen gehört er zu den zweiten sechs und nimmt bei Nârada die erste, bei Gautama die dritte, bei Manu und Baudhâyana die vierte Stelle unter denselben ein.

---

[1]) Rg Veda 10. 18. 8 = Atharva Veda 18. 3. 2, vgl. 18. 3. 3 ib.

[2]) Auch die Ausdrücke punarbhû oder para-pûrvâ finden sich im Rg Veda nicht.

[3]) A. V. 18. 3. 1.

[4]) S. Muir I. 281 ff. und V. 306: When a woman has had one husband before and gets another, if they present the aja-pancaudana offering, thus shall not be separated. 28 A second husband dwells in the same world with his rewedded wife, if he offers the aja-pancaudana (es ist eine Ziege mit fünffachem Mus zugerichtet). A. V. 9. 5. 8, 4. 14. 7.

[5]) And when a woman has had ten former husbands not brahmans, if a brahman take her hand, it is he alone who is her husband. 9. It is a brahman only that is a husband, and not a râjanya or a vaiçya. That (truth) the Sun goes forward proclaiming to the five classes of men —

Ueber die Rechte des paunarbhava sprechen B. II. 23 b (auch durch Kullûka zu M. 9. 158 citirt). M. 9. 160. G. 28. 30—31. Vasištha 17. 15. Višnu 15. 28—30. Y. 2. 132 b. N. 13. 47.

Der paunarbhava ist der Sohn seines Erzeugers [1]) (utpâdaka). Paunarbhava ist derjenige, der von einer punar-bhû geboren wird. Wer ist nun eine punar-bhû? Unstreitig galt in alten Zeiten diejenige als eine solche, die eine zweite E h e schloss [2]). Die erste Ehe kann nicht nur durch den Tod des Gatten aufgehört haben [3]) es ist auch bei dessen Lebzeiten eine Trennung möglich. So kann die Frau ihren Gatten verlassen, wenn er castratus (klîba) ist [4]); im allgemeinen, wenn die Ehe nicht vollzogen ist [5]) (matrimonium non consummatum), so kann die Jungfrau gebliebene (akšata) sich das zweitemal vermälen [6]). Nach Vasištha konnte die Ehefrau auch einen patita [7]) (d. i. der aus seiner Kaste ausgestossen wurde) und auch einen tollen verlassen [8]). Auch die von ihren Gatten verlassene konnte sich nach dem alten Recht wieder verehelichen [9]). Dass die Witwen sich wieder verehlichten, beweist die Polemik des Manu gegen deren Wiederverehelichung [10]) ebensowohl, wie der Umstand, dass hinsichtlich der Söhne solcher Frauen, die sich wieder verehlichten, sämmtliche Autoren im Erbrecht Bestimmungen treffen.

Dass in der ältesten Zeit, als die Eheweiber durch Raub und Kauf erworben wurden, und ebenso zum Besitz der Familie gehörten, wie das Rind, für das sie eingetauscht wurden, die Frau nicht berechtigt war, die Familie, welche sie erworben hatte, zu

---

[1]) Kullûka zu M. 9. 175.

[2]) A. V. 9. 5. 27.

[3]) M. 9. 175, Va 17. 13 b.

[4]) B. II. 2. 20, Va. 17. 13 b.

[5]) Vi. 17. 8, M. 9. 17 6), Y. 1. 67 und 2. 130 a), s. auch Aparârka cit. bei Colebrooke zu Mit. I. 11. 8.

[6]) Man könnte daher den Grundsatz aufzustellen versucht sein, nuptias enim non concubitus, sed consensus facit L. 15. D. de condit. 35. 1. Nachdem jedoch nach dem alten deutschen Recht die Rechtswirkungen der Ehe nur mit der Beschreitung des Ehebetts beginnen, und Verlobte sich wieder trennen konnten, wenn das Beilager nicht zu gegenseitiger Zufriedenheit ausgefallen war, so bleibt es fraglich, ob nicht in Indien dieselbe Ansicht herschte, und nicht Nullität wegen Impotenz vorlag, und erst in späterer Zeit, als die Ehen der Witwen hinwegfielen, man zur Erklärung der in den dharma-çâstrâ's vorkommenden zweiten Ehen zu dem Mittel griff, Weiber, die nach Aufhebung ihrer nichtigen Ehe sich vermälten, als zweitesmal verheiratet zu betrachten, („punah-samskâra-dušitâ“ Mit zu Y. 1. 67), obwohl nur das Ceremoniell wiederholt wurde.

[7]) Va. 17. 13 b, vgl. die capitis deminutionen des römischen Rechts.

[8]) Va. 17. 13 b. Es ist wohl zweifellos, dass der Eintritt des Wahnsinnes als Trennungsgrund galt und nicht verlangt wurde, dass der Gatte schon vor Eingehung der Ehe wahnsinnig gewesen sei.

[9]) M. 9. 175 vgl. die Wirkung der Kriegsgefangenschaft im römischen Recht, vgl. auch Leg. Walliae Lib. II. Tit. 20 c 10 Si quis dimiserit uxorem suam et postea eum facti poenituerit, et illa a primo libera alteri viro data sit. —

[10]) M 5. 157—160 und 191.

verlassen, ist natürlich. Darüber, wie die Weiber genossen wurden, entschied der Familienusus; entschied sich dieselbe ein Weib dem einen oder andern Familiengliede zeitweilig oder auf dessen Lebzeit zu überlassen, so konnte das gekaufte oder geraubte Weib dagegen nichts einwenden; starb dieses Familienglied, so lebten die Rechte der Familie wieder auf. Die Leviratehe stammt aus dieser Zeit des Uebergangs von der Gemeinschaft der Weiber zum ausschliesslichen Besitz eines einzelnen an denselben. Die uns vorliegenden dharma-çâstrâ's stammen aus einer viel späteren Zeit. Die Weiber hatten das Recht, sich nach dem Tode ihres Mannes mit einem andern [1]), der kein Familienglied ist, zu vermählen schon erlangt; sie konnten zum geschlechtlichen Umgang mit dem devar nicht mehr gezwungen werden und schon machte sich eine Richtung [2]) geltend, welche dieselben, obwohl vom durch das Herkommen geregelten Uebergang aus einer Hand in die andere kaum befreit, des Rechts sich wieder zu vermählen berauben wollte; sie findet sich im Manu und Âpastamba [3]) vertreten, und gelangte wohl lange nach der letzten Ueberarbeitung ihrer Schriften, aber endlich dennoch zum Sieg. Gleichwie man in späterer Zeit die Zeugung eines kšetra-ja nur dann zuliess, wenn das Mädchen bloss versprochen war, (vâg-dattâ) und nie mit einer die schon geschlechtlichen Umgang gepflogen hat, so konnten diese Autoren unter punarbhû nur eine solche verstehen wollen, die unverletzt [4]) (akšatâyoniḥ) sich wieder verehelicht [5]), es sei denn dass ihr Gatte gestorben ist, oder sie verlassen hat; indem sie sich dem Ceremoniell ein zweites mal unterzieht, gilt sie als ein zweites mal verehelicht. Dessgleichen wurde eine Erklärung für die kšatâ punarbhû gefunden. Wir hätten demnach darunter ein Eheweib zu verstehen, die ihren jugendlichen Gatten verliess und dann mit andern lebte [6]) nun aber in das Haus ihres Gemahls zurückkehrt [7]) und nach Manu's [8]) und Yâjnavalkya's [9]) Ansicht

---

[1]) Schon der Rg Veda spricht von der freien Wahl des schönen Mädchens hinsichtlich ihres Gatten R. V. 10. 27. 12, vgl. Savitrî's und Damayantî's svayam-vara.

[2]) Es ist schwer zu sagen in wiefern diese Richtung dem Eifer beschränkter Moralisten, in wiefern dem reactionären Bestreben der die Grenzen des herkömmlichen, bewahrenden, kleinlichen Sinn der Gemeinden, die jede Neuerung so willig zerstört, ihren Ursprung und Erfolg verdankt.

[3]) Â. 13. 4 pûrvavatyâm — maithune došaḥ 13. 5 tatrâpi došavân putra eva. Nach dem obigen (s. Note 10) ist es wahrscheinlich, dass Âpastamba nur eine kšatâ (d. i. mit der der coitus vollzogen ist) als purvavatî betrachtete.

[4]) D. i. noch Jungfrau. Nach Višṇu 17. 8 und Yâjnavalkya 1. 67 und 2. 130 a, ist dieser Moment noch gleichgültig.

[5]) Die Mitâkšarâ fordert einen Gatten derselben Kaste I. 11. 8.

[6]) Ein Eheweib das mit andern lebt heisst svairiṇî Y. 1. 67. Diese Männer müssen derselben Kaste angehören, der sie. Y. ib.

[7]) Va. 13 a und K. zu M. 9. 176.

[8]) M. 9. 176 punaḥ samskâram arhati.

[9]) Y. 1. 67.

das Hochzeits-Ceremoniell nun noch einmal durchmachen soll. Obwohl schon Vasištha eine solche zu ihrem Gatten zurückkehrende Frau auch punarbhû nennt, so ist die Interpretation, welche unter der kšatâ punarbhû nur eine solche verstehen will, unstreitig neu. Schwierig zu deuten ist die Stelle des Višṇu 15. 9:

bhûyas tv asamskrtâ 'pi para-pûrvâ [1]).

Vielleicht ist diese Stelle wie Vasištha 13 a zu verstehen, und bezieht sich demnach auf eine verheiratete Frau, die in's Haus ihres Ehemannes zurückkehrte, nachdem sie mit anderen gelebt hat; eine solche soll, obwohl der vivâha-samskâra mit ihr nicht ein zweites mal vorgenommen wird, (wie denn dieses auch Vasištha nicht verlangt), dennoch als punarbhû betrachtet werden. Es muss jedoch zugegeben werden, dass diese Stelle auch so verstanden werden kann, wie Colebrooke[2]) und Bühler[3]) selbe übersetzen, wonach eine solche, die sich vor ihrer Verheiratung mit Männern abgegeben hat, eine punarbhû wäre, wie sich auch die Mitâkšarâ [4]) zu Y. 1. 67 äussert.

Die mit einer punarbhû gezeugten Kinder standen wohl ursprünglich den Söhnen einer vorher nicht verheirateten Frau gänzlich gleich. Der Teilungsmodus war eben kein anderer als der sonst zwischen Söhnen von mehreren Frauen derselben Kaste [5]) oder von mehreren Frauen aus verschiedenen Kasten [6]), übliche. Hatte die wieder verehlichte minderjährige Söhne aus ihrer ersten Ehe, deren Vermögen sie verwaltete und gelangte sie nach dem Tode ihres zweiten Gatten zur Verwaltung des Vermögens der minderjährigen Söhne desselben, so war sie nicht befugt hinsichtlich der Verteilung der von ihr verwalteten zwei Vermögensmassen nach ihrem Belieben zu Gunsten der Söhne des ersten oder zweiten Gatten irgend welche Verfügung zu treffen, sondern musste ihnen ausfolgen, was ihnen nach ihren Vätern gebührte [7]).

Als jedoch später die Brahmanen die Eingattenschaft (ekapatitvam) als höchste Tugend einer Frau hinstellten, sollten den paunarbhava, d. i. den Sohn einer solchen, die sich wieder ver-

---

[1]) — a twice married woman. 9. So is she, who had previous intercourse with an other man, though she be not actually m.rried a second time.

[2]) But she also (is called twice married) who belonged formerly to another (and has been taken by another man) without being married again.

[3]) Mit. zu Y. 1. 67 punarbhûv api dvividhâ, kšatâ câkšatâ ca; tatra kšatâ samskarât prâg eva puruša-sambandha-dušitâ.

[4]) Eine andere Bedeutung als hier hat para-pûrvâ in M. 5. 163:
patim hitvâ 'pakrštam svam, utkrštam yâ niševate,
nindyaiva sâ bhavel loke, para-purveti cocyate.
Yâjnavalkya 1. 67 b, nennt eine solche svairiṇî.

[5]) S. die Verteilung des Vermögens §. 11.

[6]) S. §. 12 ib.

[7]) M. 9. 191. Diese Stelle lässt sich nach Kullûka (und der Natur der Sache nach) nur auf den aurasa und paunarbhava einer Frau deuten, da über den aurasa und kšetra-ja M. 9. 162 spricht.

ehelichte immer mehr Rechtsnachteile treffen [1]). Hatte derjenige, welcher eine schon verheiratet gewesene ehelichte, von einer andern die er früher oder später als Jungfrau ehelichte, Kinder, ob aurasâ's, kšetrajâ's oder auch putrikâ's, so waren die paunarbhavâ's von der Erbschaft ausgeschlossen [2]), später wurden ihnen sogar der gûdha-ja, (d. i. heimlich geborene) und der kânîna, (d. i. von einem Mädchen geborene) einer früher unverheiratet gewesenen vorgezogen; endlich sanken sie in die Reihe der gotrabhâjas [3]), die entweder nicht erben, oder den sapiṇḍâs gegenüber auf ein Viertel der Erbschaft beschränkt sind, wie bei Gautama oder doch zur Erbschaft der Collateralen ihres Vaters nicht gerufen werden, wie bei Manu [4]). Hatte der Gatte der punarbhû keine Söhne von andern Frauen, so succedirten dieselben in sein Vermögen jure sanguinis, und er konnte dieselben im älteren Rechte auch dadurch nicht ausschliessen, dass er andere adoptirte, später dagegen sollten adoptirte Söhne die paunarbhavâ's von der Erbschaft ausschliessen [5]).

Vasištha 17. 12 paunarbhavaç caturthaḥ; punarbhûr, yâ kumâram utsrjyâ 'nyaiḥ saha caritvâ, saiva kuṭumbam âçrayati, sâ punârbhûr bhavati. yâ klîbam, patitam unmattam vâ bhartâram utsrjyâ 'nya-patim vindate mrte sâ punarbhûr bhavati.

Višṇu 17. 7 paunarbhavaç caturthaḥ,
8. akšatâ bhûyaḥ samskrtâ punarbhûḥ;
9. bhûyas tv asamskrtâ 'pi para-pûrvâ.

Y. 1. 67 akšatâ ca kšatâ caiva, punarbhûḥ samskrtâ punaḥ.

Y. 2. 130 a) akšatâyâm kšatâyâm vâ jâtaḥ paunarbhavas tathâ.

M. 9. 175 yâ patyâ vâ parityaktâ, vidhavâ vâ svayecchayâ, utpâdayet punar-bhûtvâ, sa paunar-bhava ucyate.

M. 9. 176 sâ ced akšatâ-yoniḥ syâd, gata-pratyâgatâ 'pi vâ, paunarbhavena bhartrâ sâ punaḥ samskâram arhati.

M. 9. 192 dvau tu yau vivadeyâtâm, dvâbhyâm jâtau striyâ dhane,
tayor, yad yasya pitryam syât, tat sa grhṇîta netaraḥ.

K.: „yady eka-rkthinau syâtâm“ (M. 9. 162) ity aurasakšetra-jayor uktam, idam tv aurasa-paunarbhava-višayam. yado-'tpannaurasa-bhartur mrtatvât bâlâpatyatayâ svâmi-dhanam svîkrtya, paunarbhava-bhartuḥ sakâçât putrâ-'ntaram janayet, tasyâ 'pi ca paunarbhavasya bhartur mrtatvât rktha-harâ-'bhâvâd dhanam grhî-

[1]) Vgl. die pœnae secundarum nuptiarum in der vierten Periode des römischen Rechts, denen ein anderes Motiv zu Grunde lag; es sollte dadurch eine Benachteilung der Kinder der ersten Ehe möglichst verhütet werden

[2]) So Vasištha und Višṇu.

[3]) So bei Nârada, während der sahodha bei diesen Autor unter die riktha-bhâj.s zählt.

[4]) Nach Kullûka's Interpretation sind die gotra-bhâjas nur von der Erbschaft der Collateralen ausgeschlossen.

[5]) S. Manu's, Baudhâyana's und Gautama's Reihenfolge.

tavatî, paçcât tau dvâbhyâm jâtau vivadeyâtâm, strî-hasta-gata-dhanatayâ, tayor yasya yaj janakasya dhanam, sa tad eva gr-hṇîyât, na tv anya-pıtryo 'nya-janakasya.

§. 9.

Der gûdhotpanna.

Der gûdhotpanna, (Baudhâyana und Yâjnavalkya nennen ihn gûdhaja), ist nach allen Autoren unter die ersten sechs zu rechnen. Er ist bei Yâjnavalkya der vierte, bei Baudhâyana, Gautama und Manu der fünfte, bei Vasiṡtha, Viṡṇu und Nârada der sechste. Er muss von der untreuen Frau im Hause geboren sein [1]; der Sohn einer svairiṇî, d. i. der Sohn einer solchen, die ihren Mann verlassen hat, ist demnach kein gûdhotpanna. Dasselbe fordern gewiss auch Vasiṡtha [2]) und Nârada [3]), obwohl sie sich eines andern Ausdruckes „gûdhe" (im verborgenen) bedienen. Jedenfalls kann demnach nur ein solcher als gûdhotpanna gelten, der, wenn auch nicht im Hause geboren, jedoch der Sohn einer Ehefrau ist, die mit ihrem Gatten lebt. Er ist der Sohn des Ehemannes, auf dessen Bett er geboren wurde [4]).

Die Mitâkṡarâ [5]) sagt, ein Erzeuger aus höherer oder niederer jâti sei ausgeschlossen; obwohl darüber, welcher Mann der Vater des gûdhaja ist, keine Gewissheit vorliege, müsse es dennoch gewiss sein, dass er aus demselben varṇa sei. Auch Kullûka verlangt, dass der Vater desselben sajâti sei. Unstreitig bedeutet hier jâti und varṇa eben nicht Kaste, sondern Stamm. Wir erkennen demnach im gûdha-ja den Sohn des Stammes, der seitdem die Weiber in Besitz eines einzelnen übergingen, demjenigen zugewiesen wird, dessen Gattin ihn gebar. Er rückt in das Vermögen des ihm als Vater zugewiesenen Stammgenossen jure sanguinis ein, nur andere Söhne der Gattinen, später auch deren Töchter, wenn sie als putrikâ's berufen werden, gehen ihnen vor; nur im neueren Rechte kann sie der Ehemann durch die Adoption anderer von der Erbschaft ausschliessen. Darin, dass die gudhajâ's [6]) bei allen Autoren zu den riktha-bhâja's gezählt werden, liegt eine Anerkennung der Rechte der übrigen Stammesgenossen auf die Ehegattin, und ist die Stellung derselben in der Familie und der Successionsordnung einer der schlagendsten Beweise für die einstige Gemeinschaft der Weiber bei den arischen Indern

[1]) B. II. 2. 15, Vi. 15. 13, Y. 2. 129 a, M. 9. 170.

[2]) Va. 17. 16.

[3]) N. 13. 17. Dieser Ausdruck findet sich auch bei M. 9. 170 und wird von Kullûka mit aprakâçam erklärt

[4]) Vi. 15. 14, M. 9. 170.

[5]) Mit. I. 11. 6

[6]) Ueber die Rechte des gudha-ja s. B. II. 2. 23 a, G. 28. 29, V. 17. 17, Vi. 28-30, N. 13. 17 und 45. Y. 2. 132 b.

Zur Zeit der Dichter des Rg Veda, waren die Weiber jedoch schon in den ausschliesslichen Besitz der einzelnen übergegangen [1]) und man nahm es mit den Weibern, welche Ehebruch begingen eben nicht so leicht [2]). So betet der Dichter zu den Âdityâs:

Rg Veda 2. 29. 1 âré mát karta rahasûr ivâgaḥ [3]).

Dennoch huldigten die Weiber mit gewissem Eifer dem alten Brauch. An die Stelle des Umgangs mit den Stammesgenossen trat der mit selbstgewählten Liebhabern. So sagt der Spieler im Rg Veda 10. 34. 5, umsonst habe er sich vorgenommen nicht zu spielen, sobald die niederfallenden Würfel ihre Stimme ertönen liessen, eile er zu ihrem Stelldichein gleich einer Buhlerin [4]).

B. II. 2. 15 gṛhe gûdhotpanno 'nte jnâtaḥ, sa gûdhajaḥ.
Va. 17. 16 gûdhe ca gûdhotpannaḥ šašṭa ity. —
Vi. 15. 13 gṛhe ca gûdhotpannah šašṭaḥ.
14. yasya talpa-jas, tasyâsau.
N. 13. 17 kânînaçca sahodhaçca gûdhâyâm yaç ca jâyate, tešâm vodhâ pitâ jneyas, te ca bhâgâ-harâh smrtâḥ.
Y. 212. 9 a) grhe prachanna utpanno gudhajas tu sutah smrtaḥ.
M. 9. 170 udpadyate gṛhe yasya, na ca jnâyeta kasya saḥ, sa gṛhe gûdha utpannas, tasya syâd yasya talpajaḥ.

§. 10.

Der kânîna.

Der kânîna geht bei allen Autoren dem sahodha vor. Unmittelbar nach dem kânîna folgt der sahodha bei Baudhâyana, Manu, Gautama und Nârada, bei Vasišṭha und Višṇu steht nur der gûdha-ja zwischen beiden, während nach Yâjnavalkya der kânîna der fünfte, der sahodha dagegen die eilfte Stelle einnimmt.

---

[1]) Dieses folgt z. B aus Rg Veda 10. 34. 4: anyé jâyâm pári mrçanty asya, andere streicheln das Weib des Spielers, s. Muir V. 246.

[2]) Ich erinnere daran, dass die Gattinen, nicht die freien Töchter des Stammes sind, sondern Sclavinen waren, die demnach nur mit denen umzugehen berechtigt sind, mit denen sie dazu angewiesen werden. Wird ihnen der Umgang mit andern verboten, so sind sie allerdings strafbar wenn sie es tun; nicht so die Männer, wenn sie ihrem Hang folgen. Schon der Rg Veda sagt 9. 112. 4:

çépo rómavantau bhedaú,
vâ'r ín maṇdûka ichati.

So betet der Dichter im Rg Veda 9. 67. 10 zu Pûšan, er möge ihn auf allen seinen Wegen mit Mädchen beteiligen (pûšâ' yâ'mani-yâ'mani â bhakšat kanyâsu naḥ). In Rg Veda I. 167. 4 will Muir (V. 461) eine Allusion auf gemeinsame Weiber, d. i. Huren finden.

[3]) Müller History of Ancient Sanscrit Literature p. 26; carry away from me all sin, as a woman does wo has given birth to a child in secret (s. auch Muir V. 460).

[4]) Vgl. R. V. 10. 40. 6 niškrtám ná yóšaṇâ.

Um die Stellung des kânîna und sahodha bei den verschiedenen Autoren zu veranschaulichen, stellen wir sie übersichtlich zusammen [1]):

	B.	M.	G.	Va.	Vi.	N.	Y.
kânîna	(1)	(1)	(1)	5	5	4	5
sahodha	(2)	(2)	(2)	(1)	7	5	11

Der gûdha-ja kânîna und sahodha nehmen dagegen folgende Stellungen ein:

	Y.	B. M. G.		Va. Vi.		N.
gûdhaja	4	5	kânîna	5	kânîna	4
kânîna	5	(1)	gûdhaja	6	sahodha	5
sahodha	11	(2)	sahodha	(1) 7	gûdhaja	6

Der kânîna ist der Sohn eines nicht verehelichten [2]) Mädchens [3]), den sie im Hause ihres Vaters [4]) in Folge geschlechtlichen Umganges mit einem savarṇa [5]), mit dem sie sich aus Lust [6]) einliess, heimlich [7]) gebärt.

Dieser Sprössling ist nach Višṇu 15. 12, Nârada 13. 17 und Manu 9. 172 Sohn des pâṇi-graha, d. i. desjenigen, der das Mädchen heiratet. Bei der sonstigen Uebereinstimmung des Vasištha und des Višṇu wäre es befremdend, dass während Vasištha (17. 14) den kânîna als Sohn des mâtâmaha, d. i. mütterlichen Grossvaters anführt, ebenso wie dies Yâjnavalkya [8]) und nach Govindarâja's Interpretation auch Manu [9]) thut, derselbe nach Višṇu Sohn des Ehemanns der Tochter werden soll. Wir meinen jedoch den hierin liegenden scheinbaren Widerspruch mit der Mitâkšarâ [10]) richtig so aufzulösen, dass wir den kânîna der anûdhâ, d. i. eines Mädchens, welches sich nicht verehlicht, unter die Söhne des mütterlichen Grossvaters zählen, den der udhâ, (d. i. eines Mädchens, das sich n a c h d e r G e b u r t desselben verehelichte) dagegen unter die Erben ihres Gatten (des vodhar)

---

[1]) Die eingeklammerten Zahlen geben die Stellung derselben unter den gotrabhâjas, d. i. den zweiten sechs an. Bekanntlich findet sich bei Višṇu und Yâjnavalkya die Zweiteilung nicht, daher die Zahlen bei diesen fortlaufen.

[2]) Asamskrtâ, so B. II. 2. 17, Â. 13. 4, V. 17. 14; der bei letztem citirte Vers sagt aprattâ.

[3]) Y. 2. 129 b, M. 9. 172.

[4]) Pitr-grhe; so Va. 17. 14 und Vi. 15. 11, pitr-veçmani so M. 9. 172.

[5]) Ueber die Bedeutung dieses Wortes s. §. 9. — Mit. I. 11. 7 mit Hinweis auf §. 6 ib. Der bei Vasištha 17. 14 citirte Vers sagt tulyataḥ. — Vgl. auch M. 9. 136 sadrçât. Letzterer Vers kann nur nach Govinda-râja's Interpretation des Wortes akrtâ auf den kânîna bezogen werden.

[6]) Kâmât Va. 17. 14; anatisrštâm sagt B. II. 2. 17, also nicht etwa weil ihr Vater sie dazu anwies.

[7]) Rahaḥ M. 9. 172.

[8]) Y. 2. 129 b.

[9]) M. 9. 136.

[10]) Mit. I. 11. 7.

aufnehmen. Dasselbe scheint aus Nârada 13. 18 verglichen mit dem Vers 13. 17 hervorzugehen, wie schon Bühler erklärt [1]).

Die Stelle des Manu 9. 172 vodhuh kanyâ-samudbbavam liesse sich allenfalls so übersetzen „einen vom Ehemann in ihr, als sie noch Mädchen war erzeugten Sohn" dem auch die Erklärung des Kullûka „tam kanyâ-pariṇetuḥ putram" nicht widerspräche. Jedoch wäre es bei der Einreihung des sahodha und gûdhotpanna unter die Söhne des vodhar ohne Rücksicht auf den Erzeuger schwierig anzunehmen, dass nur der vom vodhar mit dem Mädchen gezeugte zu seinem kânîna werde, um so mehr als es ihm freistand diejenige, welche von einem andern ein Kind hatte nicht zu heiraten, und über dieses seine aurasâ's, kšetrajâ's und putrikâ's demselben in der Successionsordnung vorgehen. Wollte man jedoch aus der Stelle des Manu folgern, dass derjenige der einem Mädchen ein Kind zeugte ad ducendam verhalten werden konnte, so wäre es dann unbegreiflich, warum nicht auch eine legitimatio per subsequens matrimonium eintrat und der kânîna nicht den mit derselben Mutter gezeugten aurasâ's gleichgestellt worden wäre, ganz abgesehen davon, dass die Autoren den kânîna auch unter den Erben des mütterlichen Grossvaters aufzählen. Wahrscheinlich scheint uns ausserdem, dass der Grossvater den kânîna bei der Verehlichung des Mädchens, falls er keine Söhne hatte, zurückzubehalten berechtigt war; konnte er doch seine Tochter durch Absicht, (abhisandhimâtra) ohne dieselbe erklärt zu haben, zur putrikâ gemacht haben [2]). In dieser Ansicht bestätigt mich noch, dass nach alter Auffassung der Sohn der Tochter, den sie während ihres Aufenthaltes im Vaterhaus gebar, als ein demselben gehöriges Product betrachtet wurde; der Grossvater erwarb den Sohn als Erzeugniss einer ihm gehörigen Sache, die er dann mit oder auch ohne das Erzeugniss veräussern konnte [3]).

---

[1]) Digest of Hindu Law by West und Bühler I. p. 353 note. Meiner Ansicht nach ist jedoch die Lesung des Manuscriptes जूढ nicht nach dem Vîramitrodaya in सूढ sondern in नूढ zu corrigiren, und so erhalten wir die Leseart:

kânîno nûdha-mâtrkaḥ.

[2]) Es ist über dieses fraglich ob M. 9. 137 akrtâ krtâ vâpi yam vindet sadrcât sutam, pautrî mâtâmahas tena; dadyât piṇdam hared dhanam nicht so zu übersetzen wâre: Empfängt das Mädchen von einem Stammesgenossen einen Sohn, sei sie nun verehlicht (d. i. mit demselben durch samskâra verbunden) oder nicht, so hat ihr Vater an demselben einen Enkel. Der Gegensatz zwischen einer die ausdrücklich und die nur durch Absicht zur putrikâ gemacht wurde, würde demnach in dieser Stelle nicht berührt; vgl. auch Baudhâyana II. 2. 17 der verlangt, dass das Mädchen nicht nur nicht verheiratet, sondern auch zum geschlechtlichen Umgang nicht autorisirt sei (anatisrṣṭâ). Nur ein solcher ist ein kânîna, vgl B. II. 2. 11. (Bemerke die Aehnlichkeit des bei Va. 17. 14 citirten Verses, der auch für die Auffassung des Wortes akrtâ = aprattâ, d i. unverheiratet spricht).

[3]) Stellen über die Rechte des kânîna, sind: B. II. 2. 23, G. 28, 30 und 31, Va. 17. 15, Vi. 15. 28—30, N. 13. 18 und 45, Y. 2. 132 b.

Âpastamba stellt den Umgang mit einer nicht verheirateten schon als sündhaft hin.

B. II. 2. 17 asamskrtâm anatisrštâm yâm upagacchet [2]), tasyâm yo jâtaḥ, sa kanînaḥ.

Â. 13. 4 pûrvavatyâm asamskrtâyâm varṇântare ca maithune došaḥ.

13. 5 tatrâpi došavân putra eva.

Va. 17. 14 kânînaḥ pancamaḥ. yâ pitur grhe samskrtâ [3]) kâmâd utpâdayen, mâtâmahasya putro bhavatîty âhuḥ. athâpy udâharanti (vgl. M. 9. 136):

apratta duhitâ yasya putram vindeta tulyataḥ,
putrî mâtâmahas tena, dadyât piṇḍam, hared dhanam.

Vi. 15. 10 kânînaḥ pancamaḥ.
11. pitr-grhe samskrtayai [3]) 'vo 'tpâditaḥ.
12. sa ca pâṇigrâhasya.

N. 13. 18 ajnâta-pitrko yaçca kânîno mûdha-mâtrkaḥ [4]),
mâtâmahâya dadyât sa piṇdam, riktham hareta ca.

Y. 2. 129. 6 kânînaḥ kanyakâ-jâto, mâtâmaha-suto mataḥ.

M. 9. 172 pitr-veçmani kanyâ tu yam putram janayed rahaḥ,
tan kânînam vaden nâmnâ vodhuh kanyâ-samudbhavam.

§. 11.

Der sahodha.

Der sahodha folgt immer nach dem kânîna. Nur Nârada reiht ihn unter die ersten sechs ein.

Wird eine die schwanger [5]) ist verheiratet, sei dieser ihr Zustand bekannt oder nicht [6]), so heisst der von ihr geborene Sohn sahodha, bei Yâjnavalkya [7]) sahodha-ja. Er gilt als Sohn desjenigen, der seine Mutter heimgeführt hat [8]).

Von den Rechten des sahodha sprechen folgende Stellen: B II. 23 b, G. 28. 30 und 31, Va. 17. 21 und 22, Vi. 15. 28 bis 30, Y. 2. 132 b, N. 13. 17 und 45, M. 9 173.

---

[1]) Â. 13. 4 und 5.

[2]) So nach Boehtlingk und Roth. Der Text hat upayacchet.

[3]) Wohl mit a privativum zu lesen.

[4]) Let the damsel's son, born through his mother's folly, whose father is unknown, present funeral oblations to the father of his mother and inherit his property, s. oben Note 1. Seite 116.

[5]) B. II. 2. 18, Va. 17. 16, Vi. 15. 16, M. 9. 173.

[6]) B. II. 2. 18, M. 9. 173.

[7]) Y. 2. 131 b.

[8]) Des pâṇigraha Vi. 15. 17. Des vodhar N. 13. 17 und M. 9. 173. K. bedient sich des Ausdruckes pariṇetar. Der Bräutigam führt nämlich die Braut um's Feuer herum.

B. II. 2. 18 yâ garbhiâî samskriyate vijnâtâ 'vijnâtâ vâ, tasyâm yo jâtaḥ, sa sahodhaḥ.

Va. 17. 16 athâdâyâdâs; tatra sahodha eva prathamaḥ; yâ garbhiṇî samskriyate, tasyâm jâtaḥ sahodhaḥ putro bhavati.

Vi. 15. 15 sahodhaḥ saptamaḥ.

15. 16 yâ garbhiṇî samskriyate, tasyâḥ putraḥ.

15. 17 sa ca pâṇi-grâhasya.

Y. 2. 131 b — garbhe vinnaḥ sahodha-jaḥ.

M. 9. 173 yâ garbhiṇî samskriyate jnâtâ 'jnâtâ pi' vâ satî, vodhuḥ sa garbho bhavati, sahodha iti cocyate.

§. 12.

Der dattaka.

Der dattaka geht bei allen Autoren dem krtrima svayamdatta und krîta vor, ebenso dem apaviddha; nur Nârada zieht ihn denselben vor. Âpastamba verbietet sowohl das Verschenken als Verkaufen der Kinder [1]). Der dattaka erringt erst in später Zeit den Vorrang vor den Söhnen der Gattin, (d. i dem kânîna, sahodha, gûthotpanna und dem paunarbhava. Er nimmt bei Manu. Baudhâyana und Gautama die dritte, bei Yâjnavalkya die siebente, bei Višṇu die achte und demnach bei Vasištha unter den zweiten sechs die zweite Stelle ein. Nârada führt ihn als dritten unter letzteren an.

Ueber die Rechte des dattaka handeln folgende Stellen: B. II. 2. 23 a, G. 28. 29, Va. 17. 21 und 22, Va. 15. 8 citirt in der Mitâkšarâ I. 11. 24, Vi. 15. 28—30, Y. 2. 132 b, N. 13. 47, M. 9. 141 und 185 nach Kullûkâ's Interpretation dieser Stellen.

Nach den Ausdrücken der Autoren Baudhâyana [2]), Vasištha [3]), Višṇu [4]) zu urteilen, welche die Eltern (mâtâ-pitarau) als diejenigen anführen, welche den Sohn in Adoption geben, scheint der Vater an die Einwilligung der Mutter gebunden gewesen zu sein. Auch

---

[1]) Â. 13. 11. Ueber den Verkauf der Töchter s. die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht §. 1. Das Recht des Vaters seinen Sohn zu verschenken, zu verkaufen, zu verlassen spricht Vasištha 15. 1 aus. Wir finden diese Stelle durch Kullûka zu M. 9. 168 citirt; sie lautet:

çukra-çoṇita-sambhavaḥ purušo mâtâ pitr-nimittakah,
tasya pradâna-vikraya-parityâgešu mâtâ-pitarau prabhavatah.

Wir finden diesen Vers bei Colebrooke zu Mit. I. 11. 9 angeführt: Man produced from virile seed and uterine blood, proceeds from his father and his mother, as an effect from its cause. Therefore both his father and his mothei have power to give to sell, or to abandon their son. Hier findet sich auch Vasištha 15. 2: Let not a woman either give or accept a son unless with the assent of her husband.

[2]) B. II. 2. 13.

[3]) Va. 17. 17.

[4]) Vi. 15. 19.

in der Geschichte des Çunaḥçepha [1]), (erzählt im Aitareya Brâhmaṇa), protestirt die Mutter gegen den Verkauf ihres jüngsten Sohnes erfolgreich. Die Mutter allein [2]) kann jedoch ihren Sohn nur mit Einwilligung ihres Gatten in Adoption geben [3]), wenn er verreist oder gestorben ist [4]). Der Adoptirende muss derselben Kaste angehören, welcher der Adoptirte [5]). Die Adoption kann nach Manu 9. 167 nur âpadi geschehen, wozu die Mitâkšarâ [6]) bemerkt âpad-grahaṇâd anâpadi na deyo, dâtur ayam pratišedhaḥ, was Colebrooke so übersetzt: By specifying distress it is intimated, that the son should not be given unless there be distress. This prohibition regards the giver (not the taker). Er stützt sich auf Balambhaṭṭa der das Wort âpad mit famine or other calamity interpretirt. Kullûka dagegen erklärt putrâbhâva-nimittâyâm âpadi [7]); auch Nanda paṇdita in his treatise on adoption expounds it (d. i. âpadi) as intending the necessity for adoption arising from the want of issue [8]). Nachdem das Verbot wenigstens nach der Mitâkšarâ sich nur auf den Geber bezieht, so könnte auch derjenige, welcher Söhne hat, einen andern adoptiren, was unstreitig zwecklos wäre, indem seit es eine Successionsordnung unter den Söhnen gibt, die selbst erzeugten und kšetrajâ's später, seitdem es putrikâ's gab, auch diese allen übrigen vorgehen, und der Vater hiemit nur die Lasten der Erbschaft vermehrte. In alten Zeiten mögen wohl Fremde, die man in den Stamm aufnehmen wollte als putrâ's in denselben aufgenommen worden sein und dem Stammeshaupt gegenüber dieselbe Stellung eingenommen haben als diese, mit denen sie dann auch gleich berechtigt waren. Wir stimmen daher der Erklärung des Balambhaṭṭa [9]) bei und meinen, dass Eltern in neuerer Zeit nur mehr, wenn sie in Elend und Not gerieten, ihren Sohn in Adoption gaben, obwohl

---

[1]) Im dritten Abschnitt, nach dem 16. Vers. Ich citire nach Roth's Einteilung, s Indische Studien I. p. 461.

[2]) Y. 2. 130 b sagt mâtâ pitâ vâ; ebenso M. 9. 168, Medâtithi wollte mâtâ pitâ ca lesen. Auch bei Baudhâyana finden wir die Möglichkeit, dass eines der Eltern den Sohn in Adoption giebt angedeutet „anyatareṇa vâ."

[3]) Mit. I. 11. 9. Unter den Autoren spricht dieses Vasišṭha 15. 2. aus. Siehe Note 1. Seite 118.

[4]) Balambhaṭṭa bemerkt, in letzterem Falle ohne dessen Einwilligung. Ich glaube jedoch, dass die Mitâkšarâ den Fall vor Augen hatte, wenn der Vater die Mutter dazu bevollmächtigt den Sohn nach seinem Tode in Adoption zu geben.

[5]) M. 9. 168: sadrçam. K. erklärt samâna-jâtiyam. Medâtithi dagegen: alike, not by tribe, but by qualities suitable to the family: accordingly a kšatriya, or a person of any other inferior class, may be the given son of a Brâhmaṇa. Citirt bei Colebrooke zu Mit. I. 11. 9. Sie liest savarṇâya. Die Leseart savarṇo yaḥ gibt denselben Sinn. S. übrigens §. 9 am Anfang.

[6]) Mit. I. 11. 10.

[7]) In einer durch Mangel eines Sohnes verursachten Not.

[8]) Nur in diesen Fall kann man einen kšetraja zeugen lassen; anapâdi bei M. 9. 58 kann demnach nur die Bedeutung haben „wenn Söhne da sind."

[9]) So nennt sich die Commentatorin der Mitâkšarâ.

sie dieses zu thun jederzeit berechtigt waren [1]), wie andererseits man in späteren Zeiten nur da jemand als Sohn annahm, wenn man keinen selbsterzeugten hatte, wie auch die Adoption, als der niyoga hinwegfiel sich immer mehr verbreitete. Dass Eltern ihre Kinder nicht nur an solche abtraten, d. i. verschenkten oder verkauften, welche selbe als Söhne adoptiren wollten, sondern auch in mancipium gaben, darauf lässt uns der Text des Baudhâyana II. 2. 13 yo' patyârthe parigrhyate und des Manu 9. 174 a, (kriṇîyâd yas tv apatyârthâm mâtâpitror yam antikât) schliessen, woraus hervorgeht, dass man Kinder kaufte, sich schenken liess ohne die Absicht sie zu Söhnen zu machen. So wurde Çunaḥçepha durch Rohita angekauft, damit er statt desselben dem Varuṇa geopfert werde. Ob zu Zeiten des Manu die Einwilligung des adoptandus gefordert wurde, lässt sich nicht entscheiden. Fassen wir prîti-samyuktam als Accusativ und Epitheton des zu adoptirenden, wie dieses Balambhaṭṭa und Kullûka (prîtiyuktan, na tu bhayâdinâ) tun und auch Loiseleur Deslongchamps übersetzt, (témoignant de l'affection) so konnte er gegen seinen Willen nicht in Adoption gegeben werden [2]). Der Vîramitrodaya dagegen erklärt, es liege ein Adverbium vor, und demnach übersetzt auch Colebrooke: whom his father or mother affectionately gives und erklärt amicably, not from avarice [3]) or intimid ation.

Nach Vasiŝtha [4]) soll der einzige Sohn nicht in Adoption gegeben werden, nach der Mitâkŝarâ auch der älteste nicht, indem er die Pflichten eines Sohnes insbesondere erfüllt [5]), (putrakârya-karaṇe mukhyatvât).

Die Adoption geschieht nach Vasiŝtha [6]) auf folgende Art: putram pratigrahîŝyan bandhûn âhûya, râjani câvedya, ni veçanasya mâdhye vyâhrtibhir hûtvâ, adûra-bândhavam bandhusannikrŝṭa [7]) eva pratigrhṇîyât. Demnach ist die Adoption, wenn auch keine Handlung, welche unter öffentlicher Autorität vorzunehmen ist, in neuerer Zeit dem König dennoch wissen zu machen, und nur ein solcher zu adoptiren, dessen Verwandte in der Nähe wohnen; die Adoption selbst muss in deren Gegenwart vor sich gehen. Demnach ist die Adoption eines solchen der weit

---

[1]) Va. 15. 1, s. Note 1. Seite 118.

[2]) Kullûka erklärt demnach âpadi ganz übereinstimmend. Soll dagegen âpad das Elend der natürlichen Eltern des adoptandus bezeichnen, wie dieses Balambhaṭṭa sagt, so macht die Annahme, die Einwilligung des adoptandus sei erforderlich, wohl einige Schwierigkeit

[3]) Colebrooke vergisst, dass dann âpadi kaum mit distress übersetzt werden kann.

[4]) Va. 15. 3 citirt in Mit. I. 11. 11: na tv evaikam putran dadyât, pratigrhṇîyât vâ.

[5]) Mit. I. 11. 12. Sie beruft sich auf M. 9. 106. Auch Ajîgarta Sauyavasi verkauft seinen ältesten Sohn nicht, s. Story of Çunaḥçepha 3.

[6]) Citirt in Mit. I. 11. 13.

[7]) So lesen die Kalkutta'er und die Benares-Ausgabe.

entfernt wohnt, oder dessen Sprache sehr abweicht, verboten [1]). Colebrooke übersetzt nach der Dattaka-Mimânsâ, welche bandhu sannikrštam [2]) liest: an unremote kinsman or the near relation of a kinsman; demnach könnte man nur einen nahen Verwandten oder den Verwandten eines solchen adoptiren [3]).

Dass man in neuerer Zeit auch einen aus einem andern gotra adoptiren könne sagt Manu 9. 141. So adoptirte Viçvâmitra den Çunaḥçepha [4]); beide waren kšatriyâ's und demnach aus derselben Kaste.

Die vorgehenden Bestimmungen gelten auch bei dem krîta, svayamdatta und krtrima, dieses fordert die Analogie [5]).

Der dattaka tritt aus der Familie seines Erzeugers gänzlich aus und beerbt denselben nicht [6]). Ueber den Verteilungsmodus zwischen dem Adoptirten und dem nach der Adoption geborenen selbsterzeugten Sohn des Adoptivvaters, s. die Verteilung des Vermögens §. 16.

B. II. 1. 13 mâtâ-pitrbhyâm datto 'nyatareṇa vâ, yo 'patyârthe parigrhyate, sa dattaḥ.

Â. 13. 11 dânam kraya-dharmaç câpatyasya na vidyate.

Va. 17. 16 dattako dvitîyo, (unter den adâyâdâs) yam mâtâpitarau dâdyâtâm.

Vi. 15. 18 dattakaç câštamaḥ.

19. sa ca mâtâ-pitrbhyâm, yasya dattaḥ.

Y. 2. 130 b dadyân mâtâ pitâ vâ yam, sa putro dattako bhavet.

M. 9. 141 upapanno guṇaiḥ sarvaiḥ putraḥ yasya tu dattrimaḥ.
sa karetaiva tad riktham, samprâpto 'py anya-gotrataḥ.

M. 9. 142 gotra-rikthe janayitur na hared dattrimaḥ kvacit; gotra-rkthânugaḥ piṇdo, vyapaiti dadataḥ svadhâ.

M. 9. 168 mâtâ pitâ vâ dadyâtâm yam adbhiḥ putram âpadi
sadrçam prîti-samyuktam, sa jneyo dattrima sutaḥ.

§. 13.

Der krtrima.

Vasištha, Visṇu und Gautama kennen den krtrima noch nicht. Bei Nârada, der ihn krta nennt, nimmt er unter den zweiten

[1]) Mit. I. 11. 14 antadeça-bhâšâ-viprakrštasya pratišedhah, evam.

[2]) Ebenso liest Balambhaṭṭa, obwohl er anders interpretirt.

[3]) Zu bemerken ist jedoch, dass der Autor der Dattaka-Mimânsâ Nandapaṇdita in seinem Commentar zu Višṇu 15. 19 einer anderen Lescart den Vorzug gibt: adûra-bândhavam asannikrštam eva, one whose whole kindred dwell in a near country, and one not connected by affinity.

[4]) Story of Çunaḥçepha 5.

[5]) Mit. I. 11. 15.

[6]) M. 9. 142.

sechs die fünfte Stelle ein, bei Yâjnavalkya ist er der elfte, bei Manu und Baudhâyana wird ihm jedoch schon unter den rktha-bhâja's die vierte zugewiesen. Die den krtrima anführenden Autoren ziehen ihn dem svayam-datta immer vor, dem krîta jedoch nur Manu und Baudhâyana.

Baudhâyana und Manu verlangen, dass der krtrima sadrça sei[1]). Aus dem Umstand, dass der natürlichen Eltern des adoptandus nicht gedacht wird, wie aus der Bezeichnung desselben als eines solchen, der das gute vom bösen zu unterscheiden weiss (guṇa-doša-vicakšaṇa), geht hervor, dass wir im krtrima einen adoptandus erblicken müssen, der in Folge seiner vorgeschrittenen Jahre über sich selbst entscheiden kann (arrogatio). Nach der Interpretation des angeführten Epithetons durch Kullûka hat man darunter einen solchen zu verstehen, der die Folgen des Darbringens des die andere Welt betreffenden çrâddha, (d. i. Todtenopfer) kennt, also auch einen älteren, denn nur ein solcher kann sich durch Tugenden eines Sohnes die Eltern günstig stimmen [2]). Dass derselbe elternlos sein müsse, wie dieses die Mitâkšarâ [3]) verlangt, geht aus den Texten nicht hervor. Als Grund gibt sie an, dass einer der Eltern hat, von diesen abhängig ist [4]) (tat-sadhâve tat-paratantratvât). Aus Yâjnavalkya's Text [5]) geht nur hervor, dass die natürlichen Eltern des adoptandus nicht mitwirken; das Wort svayam (selbst) bezieht sich unstreitig auf den Adoptivvater [6]), der hier allein handelt, während beim dattaka die natürlichen Eltern ihren Sohn in Adoption geben.

Die Adoption des krtrima geschieht nach dem Çuddhiviveka in der Form eines Scheinkaufes [7]). Der Adoptivvater schliesst hier

---

[1]) D. i. derselben Kaste angehöre, welcher der Adoptivvater B. II. 2. 14, M. 9. 169. Dasselbe folgt aus Mit. I. 11. 9 und 15 S. übrigens auch §. 9 am Anfang.

[2]) K. zu M. 9. 169 putra-guṇaiçca mâta-pitror ârâdhanâdi-yuktam putram kuryât.

[3]) Mit I. 11. 17.

[4]) Nachdem einer der sich vor seinen Eltern fürchtet, berechtigt erscheint sich in Adoption zu geben, B. II. 2. 21 (weiteres s. unter dem svayam datta) so ist es allerdings fraglich ob einer, der das gute vom bösen zu unterscheiden weiss, an ihre Einwilligung gebunden ist.

[5]) Y. 2. 131 a: krtrimaḥ syât svayam-krtaḥ.

[6]) Nicht auf den adoptandus. Jeden Zweifel darüber hebt die Stelle Baudhâyana's II. 2. 14 sadrçam, yam sakâmam svayam kuryât, sa krtrimaḥ. Fraglich ist es, ob sakâmam sich auf den Adoptivsohn bezieht, wie Bühler übersetzt: He is called „a son made" whom (a man) himself makes (his son) with (the adoptee's) consent (only) and who belongs to the same caste as the adopter, oder ob es adverbial zu fassen ist und demnach auf den Adoptivvater zu beziehen ist, der aus eigenem Antrieb handelt, und den adoptandus durch Vorzeigung von Land und fahrender Habe zu gewinnen sucht. (Mit I. 11. 17).

[7]) Colebrooke zu Mit I. 11. 17 — the adopter of a son — addressing the person to be adopted — and to whom he has given some acceptable chattel, says: Be my son. He replies: I am become thy son. The giving of some chattel to him arises merely from custom. It is not necessary to the adoption. The consent of both parties is the only requisite; and a set form, aspeech is not essential.

den Kauf mit dem Adoptivsohn selbst, der svayamdatta dagegen verschenkt sich selbst.

M. 9. 169 sadrçam tu prakuryâd yam guṇa-doša-vicakšaṇam putram putra-guṇair yuktam, sa vijneyaçca krtrimaḥ.

§. 14.

Der svayamdatta

Sämmtliche Autoren zählen den svayamdatta (Vasištha, Višṇu und Nârada nennen ihn svayam-upâgata) im zweiten šaṭka auf; in diesem nimmt er bei Nârada die sechste, bei Baudhâyana, Manu und Gautama der fünfte, bei Vasištha die vierte Stelle ein. Bei Višṇu und Yâjnavalkya, bei denen die Zweiteilung der Söhne sich nicht findet, ist der svayamdatta der zehnte [1]). Der svayamdatta folgt bei den vier Autoren, welche den krtrima schon kennen, nach diesem; ebenso ziehen ihm sämmtliche Autoren mit Ausnahme des Gautama den krîta vor.

Die Initiative zur Adoption ergreift hier der adoptandus [2]). Dieses zu tun ist er berechtigt, falls er mâtâ-pitrbhyâm vihînaḥ [3]) ist, d. i. nach Kullûka, wenn sein Vater und seine Mutter gestorben sind [4]). Doch kann auch einer dessen Eltern leben, sich von einem andern adoptiren lassen, falls er wie die Mitâkšaṛâ sich ausdrückt, tâbhyâm muktaḥ ist, oder wie Manu sagt ohne Ursache verlassen wäre, d. h. wie Kullûka interpretirt ohne eine Ursache, derenwegen er die Verlassung verdiente, aus Feindseligkeit und dgl. [5]) Ebenso versteht Balambhaṭṭa den Ausdruck der Mitâkšarâ „oder von ihnen verlassen wäre“ und fügt „ohne Ursache“ hinzu; Colebrooke übersetzt denselben mit abandoned by them [6]). Vasištha führt als Beispiel eines svayam-upâgata den

---

[1]) Ueber die Rechte des svayamdatta s. B. II. 2. 23 b, G. 28. 30 und 31, Va. 17. 16, 21 und 22, Vi. 15. 28—30.

[2]) B. II. 2. 21, Y. 2. 131 b, M. 9. 177.

[3]) M 9. 177 a und Mit. I. 11. 18

[4]) Deslongchamps übersetzt qui a perdu son père et sa mère, ebenso Röer und Montriou; Colebrooke: being bereft of father and mother.

[5]) Der Vîramitrodaya erklärt Being abandoned by his father and mother with out any sufficient cause, such as degradation from class or the like but merely inability to maintain him during a dearth, or for a similar reason.

[6]) Röer und Montriou, (Hindu Law and Iudicature from the Dharmaçâstra of Yâjnavalkya 1859 note 158 bemerken hiezu: we have some doubt of the Commentator's meaning here, as the alternative includes a separate head and description (s. Y. 2. 132 a, über den apaviddha) in the succeeding çloka. The word rendered, abandoned (mukta) literally signifies liberated, set free so the meaning may be one who is left free to chose for himself. Der Unterschied zwischen einem svayam-datta und apaviddha liegt jedoch darin, dass ersterer sich selbst in Adoption gibt, während bei letzteren die Iniative vom Adoptivvater ausgeht. So sagt Nandapaṇdita in der Vaijayantî, seinem Commentar zu Višṇu bei dessen Stelle (15. 24) über den apaviddha: Since that, of which there is no owner, is appropriated by seizure or occupation the child becomes son of him, by whom he is taken. Ueberdiess gibt es einer Unterschied zwischen einen grundlos verstossenen und grundlos verlassenen.

Çunaḥçepha an, der von seinem Vater an Rohita verkauft wurde, und statt dessen geopfert werden sollte. Als die Götter sich seiner erbarmend, seine Bande lösten, adoptirte ihn Viçvâmitra. Bemerkenswerth ist, dass nach Baudhâyana [2], derjenige, der sich vor seinen Eltern fürchtet, sich durch einen andern adoptiren lassen kann.

B. II. 2. 21 mâtâ-pitr-vibhîto [3]), yaḥ svayam âtmânam dadyât, sa svayam-dattaḥ.

Vasiṣṭha 17. 19 svayam-upâgataç caturthaḥ. tac chunaçephenaiva vyâkhyâtam. çunaḥçepho vai yûpe niyukto devatâs tuṣṭâva; tasyeha devatâḥ pâçam vimumucuḥ. tam ṛtvija ûcuḥ [4]): mamaivâyam putro 'stv, iti tasya viçvâmitro hotâsît. tasya putratvam iyâya.

Y. 2. 131 b dattâtmâ tu svayam-dattaḥ.

M. 9. 177 mâtâ-pitr-vihîno, yas tyakto vâ syâd akâraṇât, âtmânam sparçayed yasmai, svayam-dattas tu sa smṛtaḥ.

§. 15.

Der apaviddha.

Der apaviddha [5]) wird von Baudhâyana, Manu und Gautama unter die rikthabhâjâ's gezählt. Bei Nârada nimmt er die zweite, bei Vasiṣṭha die fünfte Stelle unter den zweiten sechs ein. In der Reihenfolge des Viṣṇu ist er der elfte, bei Yâjnavalkya der zwölfte.

Der apaviddha geht bei Baudhâyana, Manu, Gautama und Nârada dem svayamdatta und krîta vor, bei Nârada auch dem labdha, (d. i. dattaka) und kṛtrima.

Der, welcher von seinen Eltern [6]), oder einem derselben [7])

---

[1]) Va. 17. 19. Streng genommen hätte Çunaḥçepha selbst seine Adoption beantragen müssen. Jedoch Vasiṣṭha distinguirt den kṛtrima vom svayamdatta nicht; Baudhâyana, Manu, Nârada und Yâjnavalkya sähen in Çunaḥçepha einen kṛtrima.

[2]) B. II. 2. 21. Demnach könnte der filius familias, falls ihn seine Eltern tyrannisch behandelten, aus der Familie austreten. Interessant ist auch, dass Ajîgarta seinen verkauften Sohn (Çunaḥçepha) zurückfordert, jedoch nicht bekommt, vgl. den filius familias der zweimal aus dem mancipium in die patria potestas zurückkehrt. Gaius I, §. 132 und 134. Epitome Gaji I. 6. §. 3.

[3]) Who is afraid of his father and his mother.

[4]) Nach der Erzählung des Aitareya Brâhmaṇa setzt sich der gerettete Çunaḥçepha an Viçvâmitra's Seite, worauf ihn Ajîgarta zurückruft, jedoch erfolglos. Viçvâmitra erklärt ihn dann, ohwohl er 100 andere Söhne hat zu seinem Sohn.

[5]) Die Stellen über die Rechte des apaviddha sind: B. II. 2. 23 a, G. 28. 29, Va. 17. 16 und 21. 22, Vi. 15. 28—30, Y. 2. 132 b.

[6]) B. II. 2. 16, Va. 17, 20, Vi. 15. 25, M. 9. 171.

[7]) B. II. 2. 16, M. 9. 171, d. i. wenn eines derselben schon gestorben ist, wie Kullûka bemerkt.

verstossen [1], von einem andern an Kindesstatt [2]) angenommen wird, heisst apaviddha [3]).

B. II. 2. 16 mâtâ-pitrbhyâm utsršṭo 'nyatareṇa vâ, yo 'patyârthe parigrhyate, so 'paviddhaḥ.

Va. 17. 20 apaviddhaḥ pancamaḥ, yam mâtâ-pitrbhyâm apâstam parigrhṇîyât.

Vi. 15. 24 apaviddhas tv ekadaçaḥ,
25. pitrâ mâtrâ ca parityaktaḥ;
26. sa ca yena grhîtaḥ.

Y. 2. 132 a) utsršṭo grhyate yas tu, so 'paviddho bhavet sutaḥ

M. 9. 171 mâtâ-pitrbhyâm utsršṭam, tayor anyatareṇa vâ, yam putram parigrhṇîyât, apaviddhaḥ sa ucyate.

§. 16.

Der krita.

Der krîta folgt bei Manu nach dem svayamdatta, bei den übrigen Autoren geht er ihm vor. Ebenso ziehen ihn Vasišṭha, Višṇu und Yâjnavalkya dem apaviddha [4]) vor.

Âpastamba [5]) will den Kauf und Verkauf eines Kindes nicht zulassen; nachdem er die verschiedenen Söhne nicht aufzählt, wohl auch darum nicht, dass es ein anderer an Kindesstatt annehme.

Der krîta gehört bei sämmtlichen Autoren zu den zweiten sechs. Er ist bei Gautama der sechste, bei Nârada der vierte, bei Manu, Baudhâyana und Vasišṭha der dritte derselben. In der Reihenfolge des Višṇu nimmt er die neunte, in der des Yâjnavalkya die achte Stelle ein.

Der, welcher von seinen Eltern [6]) oder auch einem von

---

[1]) B. M. und Y (2. 132 a) bedienen sich des Ausdruckes utsršṭa. Vasišṭha sagt apâsta, Višṇu dagegen einfach parityakta. Balambhaṭṭa bemerkt: not for any fault, but through inability to maintain him, or because he was born under the influence of the stars of the scorpion's tail (ein solcher Sohn ist nach der indischen Astrologie dem Leben seines Vaters gefährlich), or for any similar reason.

[2]) B.: apatyârthe.

[3]) Es handelt sich also um ein ausgesetztes kleineres Kind, s Note 1.

[4]) Die Stellen, über dessen Rechte sind: B. II. 2. 23 b, G. 28. 30 und 31, Va. 17. 16 und 21. 22, Vi. 15 38—30, Y 2. 132 b

[5]) Â. 13. 11. Er constatirte hier jedoch keine Tatsache, sondern tritt nur gegen die herrschende Sitte auf. So muss er den simulirten Kauf bei der Vermählung der Tochter denn doch selbst zugeben. Ueber die Schliessung der Ehen durch Kauf s. die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht §. 1. Man einigte sich über den Kaufpreis der Tochter bei der âsura-Form Âçvalâyana 1. 6. 6, M. 3. 31, Y. 1 61, oder gab sie um einen Normalpreis her, (s. die ârša-form Âçvalâyana 1. 6. 4, M. 3. 29, Y. 1. 59).

[6]) B. II. 2. 19, M. 9. 174, Y. 2. 131 a.

ihnen [1]) verkauft wird, und vom Käufer an Kindesstatt [2]) angenommen wird, ist ein krîta.

Der krîta kann auch aus einer andern Kaste sein, wie auch Çûlapâṇi die Worte des Manu sadrço 'sadrço 'pi vâ (9. 174) erklärt. Auch die Mitâkšarâ und Kullûka [3]) beziehen den Ausdruck „gleich oder ungleich" regelmässig auf die Kaste, hier jedoch finden sie, es könne nicht an einen aus einer andern Kaste, sondern nur an einen der an Tugenden dem Adoptivvater gleich oder ungleich ist, gedacht werden.

Vasištha [4]) führt als Beispiel den Kauf des Çunaḥçepha durch Hariçandra an. Nach dem Aitareya Brâhmaṇa, welches die älteste Form dieser Sage gibt [5]), geschieht dieser Ankauf jedoch durch Rohita den Sohn des Hariçcandra. Unserer Ansicht nach kann jedoch Çunaḥçepha nicht als krîta im gegebenen technischen Sinn gelten, weil er nicht gekauft wurde, um an Kindesstatt angenommen, sondern um geopfert zu werden.

B. II. 2. 19 mâtâ-pitror hastât krîto' nyatareṇa vâ, yo 'patyârthe parigrhyate, sa krîtaḥ.

Vasištha 18 krîtas trtîyaḥ. tac chunaḥçephena vyâkkyâtam. hariçcandro vairâjâ so 'jîgartasya sauyavaseḥ putram vikrîya svayam krîtavân.

Y. 131 a) krîtaçca tâbhyâm vikrîtaḥ.

M. 9. 174 krîṇîyâd yas tv apatyârtham mâtâ-pitror yam antikât,
sa krîtakaḥ sutas, tasya sadrço 'sadrço pi vâ.

§. 17.

Ueber den Sohn eines dvija von einer die nicht dvijâ ist.

Der Sohn eines Weibes, das nicht aus den dvijakasten ist, wird verschieden benannt; so einfach çaudra bei Manu 9. 160 çudrâputra bei Vasištha; ersterer Autor [6]) und Baudhâyana [7]) bedienen sich der Bezeichnungen nišâda [8]) und pâraçava.

---

[1]) B. II. 2. 19, M. 9. I. I1. 16.

[2]) Apatyârthe B. und M. Dass man nicht befugt ist seinen einzigen (Mit. I 11. 11), oder seinen ältesten Sohn zu verkaufen (Mit. I 11. 12), wurde vorhin erwähnt.

[3]) Beide stützten sich auf Y. 2. 133 a. Kullûka wohl mit weniger Recht da Manu 9. 166 auch den çaudra unter den Söhnen anführt. Dass von der Zeit an, als man keine Frau aus einer andern Kaste ehelichen konnte, auch Adoptivsöhne aus einer andern Kaste nicht mehr möglich waren, ist selbstverständlich. S. übrigens §. 9. am Anfang.

[4]) Va. 17. 18.

[5]) So Roth. Indische Studien II. 112. Im Râmâyaṇa kauft ihn Ambarîša (I. 63. 64. G.) II. 119 ib.

[6]) M. 9. 178. und 10. 8.

[7]) B. II. 2. 22.

[8]) Nach Y, 1. 91, M. 10 8 heisst der Sohn eines Brahmanen von einer çudrâ nišâda oder auch pâraçava, der eines kšatriya: (Y. 1. 92. b) karaṇa. Ausführliches über die Bezeichnung der Söhne aus den verschiedenen Mischehen s. Sherring. Hindu tribes and castes. Introduction.

Dem Gautama sind dauernde geschlechtliche Verhältnisse mit einer çudrâ noch unbekannt [1]; der Sohn, den einem dvija eine çudrâ geboren hat, erscheint nur als Last der Erbschaft [2]. Âpastamba [3] will Ehen mit Frauen aus andern Kasten, also auch wenn sie dvijâ's sind, nicht mehr zulassen. Yâjnavalkya und Nârada lassen den Sohn einer çudrâ schon mit den übrigen aurasâ's zur Erbschaft zu. In der Reihe der Söhne führen ihn nur Baudhâyana, Manu, Vasištha und Višṇu an; er ist bei allen der letzte.

Bühler [4] meint der pâraçava sei der Sohn einer Çudrâ-Concubine, nicht so der nišâda [5] der demnach mit einer Çudrâ-Gattin gezeugt wäre. Nachdem von der Zeit an, als man Verbindungen mit Çudrâfrauen einging, ein jeder dauernder Umgang mit solchen nur als Concubinat betrachtet würde, und zwischen Ariern und Nichtariern es in alten Zeiten kein connubium gab, so scheint mir diese Distinktion, die wohl durch den Ausdruck kâmât (d. i. aus Lust), des Textes des Baudhâyana veranlasst wurde, unzulässig. Auch Kullûka kennt sie nicht. Er bemerkt zu Manu 9. 178 (über den pâraçava) mit Berufung auf Y. 1. 92 b ausdrücklich, es sei vom Sohn einer pârinîtâ, (d. i. geehelichten) die Rede, der insofern einer Leiche gleicht, als er auch die çrâddha (Todtenopfer) vollziehend, dem Vater dennoch nicht die Dienste eines Sohnes leistet. Die Mitâkšarâ [6] findet den Unterschied zwischen beiden in der Lebensweise; einer der vom Fischfang lebt sei ein nišâda [7].

---

[1] S. Die Verteilung des Vermögens §. 12.

[2] G. 28. 37. Auch die Seitenlinie, falls sie zur Erbschaft gelangt, muss ihn erhalten.

[3] Â. 13. 4.

[4] Digest of Hindu Law I. p. 317.

[5] pâraçava bedeutet angeblich „lebende Leiche."

[6] Mit. zu Y. 1. 91 Ebenso sagt M. 10. 48 der nišâda müsse sich mit Fischfang befassen.

[7] Die nišâdâs sind vielleicht nicht arische, in wildem Zustand lebende Völker Indiens deren Dasein nicht geleugnet werden konnte und deren Entstehung hiemit auf Mischehen zwischen den Brahmanen und Çudrâ's zurückgeführt wird Ein Sammelname für die nichtarischen und arischen, jedoch nicht nach brahmanischen Ritus lebende Inder ist dasyu M. 10 45. Der Name pâraçava bezeichnete wohl im Munde der Brahmanen nicht nach dem brahmanischen Gesetz lebende Völker. Sie wurden als Nachkommen von solchen Individuen betrachtet, die wegen Unterlassung der heiligen Handlung und weil sie mit den Brahmanen nicht verkehrten, aus ihrer Kaste ausgeschlossen wurden, und so in diesen Zustand kamen. So entstanden nach M. 10 43 und 44 z. B. die Kâmbojâs, Yavanâs, Çakâs, Pâradâs, Pâhlavâs. Das Višṇu Purâṇa 4. 3. 18—21 und das Harivança 773 erzählen, Sagara hätte diesen Stämmen Rache geschworen gehabt. Als er mit ihrer Ausrottung begann, wandten sie sich an Viçvâmitra, der sich ihrer annahm. Sie entgingen nun dem Untergang, jedoch die Lebensweise ihrer Kaste (sie waren kšatriyâs) mussten sie aufgeben und so sind sie nun lebende Todte (jîvan-mrtakâs).

Der kvaçanotpâdita [1]), den Višnu [2]) als letzten der Söhne anführt, begreift gewiss auch den çudrâ-putra, wie sich dieses auch aus der Uebereinstimmung der Reihenfolge dieses Autors mit der des Vasištha ergibt. Nachdem aber Vasištha ebenso wie Gautama die Ehen der dvijâs mit Çudrâfrauen noch nicht kennt, so können wir in den mit nicht Dvijâfrauen erzeugten nur uneheliche Söhne erblicken, welche nicht zur Fortpflanzung des Stammes, zur Erfüllung der religiösen Pflichten, sondern nur der Lust wegen gezeugt wurden. Bei solchen Autoren, welche die dauernden Geschlechtsverbindungen mit Çudrâfrauen als Ehen anerkennen, gelangen die Çudrâsöhne als aurasâ's zu Erbschaft, und deren Aufzählung als letzte unter den Söhnen beweist nur, dass Baudhâyana's und Manu's uns vorliegende Texte Ueberarbeitungen älterer sûtrâ's sind, zu deren Zeit die Söhne der Çûdrâfrauen nur die letzten der gotrabhâjas waren.

B. II. 2. 22 dvijâti-pravarâc chûdrâyâm jâto nišadaḥ kâmât pâraçavaḥ.

M. 9. 178 yam brâhmaṇas tu çudrâyâm kâmâd utpâdayet sutam,
sa pârayann eva çavas [3]) tasmât pâraçavaḥ smrtaḥ.

Ueber die Succession eines dâsîputra (Sohn einer Sclavin), im Vermögen eines çudra s. die Verteilung des Vermögens §. 13.

§. 18.

Ueber die Söhne der pratilomâ's.

Söhne von pratilomâ's sind von Männern niederer mit Weibern höherer Kaste (also gegen den Strich) gezeugt [4]). Sie leben nach Kullûka [5]) nach der Lebensweise der çûdrâs und können in die religiöse Gemeinde nicht eingeführt werden. Insbesondere verächtlich ist der caṇdala, d. i. der Sohn einer Brahmanin von einem çûdra; er ist der geringste der Menschen.

Gautama behandelt die Söhne der pratilomâ's wie çudrâputrâ's, (d. i. Söhne eines dvija von Çudrâfrauen), sie haben dem-

---

[1]) Streng übersetzt „wo immer gezeugter" „son born wherever" wie Bühler bemerkt.

[2]) Vi. 15. 27.

[3]) Vielleicht ist zu übersetzen: der ist, was die Errettung seines Vaters betrifft, eine Leiche. Loiseleur Deslongchamps übersetzt — quoique jouissant de la vie, est comme un cadavre, wie auch Kullûka erklärt sa jîvan eva çavatulya iti. Nach den heute geltenden Principien der Etymologie müssen wir dieses Wort als Secundärbildung von paraçu (Axt, Beil) fassen. Ob richtiger pârasava gelesen würde und demnach dieses Wort ursprünglich einen mit der Frau eines andern gezeugten Sohn bedeutete? Diese Conjectur widerspricht der ganzen Geschichte der Familie und scheint mir daher unzulässig; man müsste denn an den mit einer svairiṇî gezeugten Sohn denken.

[4]) M. 10. 11 und 12, Y. 1. 93.

[5]) K. zu M. 10. 41.

nach den Anspruch auf Unterhalt [1]). Auch Viṡṇu schliesst sie [2]) und ihre Söhne [3]) vom Teil aus. Die Erben müssen sie erhalten [4]).

G. 28. 37 çudrâ-putro 'py anapatyasya, çuçrûṡuç cel, labheta vrtti-mûlam antevâsi-vidhinâ.

28. 43 çudrâ putro pratilomâsu.

Viṡṇu 15. 37 pratilomâsu strîṡu cotpannâç câbhâginaḥ.

15. 38 tat-putrâḥ paitâmahe 'py arthe.

15. 39 ançā-grâhibis te bharaṇîyâḥ.

§. 19.

Succession nach einem kinderlosen ungeteilten Haushälter.

Stirbt ein ungeteilter Haushälter der keine Söhne hinterlässt, so findet nach ihm eigentlich keine Succession statt. Sein Recht erlischt mit seinem Tode. Von einer Berufung der dem Grade nach nächsten Verwandten der Seitenlinie ist keine Rede. Bekanntlich haben nur die Descendenten das Repräsentationsrecht und wird zwischen nicht unmittelbaren Descendenten eines gemeinsamen Ascendenten immer per stirpes geteilt [5]); demnach erhalten immer diejenigen, welche dem verstorbenen Teilgenossen dem Grade nach am nächsten standen, respective dieselben repräsentiren, bei der späteren Teilung grössere Quoten; stirbt dagegen eine Linie aus, so teilen die übrigen Linien das Vermögen. Besteht z. B. eine ungeteilte Familie aus A, B, C, D und deren Descendenten B_1, B_2, C_1 und sind nach dem Tode des A nur B_2, C_1 und D am Leben, so wird nicht der dem Grade nach nächste D in A's Teil einrücken und bei der späteren Teilung zwei Teile erhalten, während B und C's Descendenten je ein Teil erhielten, sondern die Erbschaft wird einfach per stirpes geteilt; demnach gelangt D nur zu einem Teil, freilich in Folge des Wegfalles des A erhält er nun nicht ein Viertel sondern ein Drittel der Erbschaft, dieselbe Quote erhalten B_2 und C_1. Nehmen wir nun den Fall an, es gäbe mehrere C_1 und einer derselben stürbe; dadurch würde sich die Quote der Brüder desselben und ebenso die der Söhne eines schon vor ihm verstorbenen Bruders vergrössern. Erlischt in einer aus A_1, A_2 und B_2, mehreren Brüdern C_1 und D bestehenden Familie in Folge sohnlosen Todes des B_2 die Linie B, so teilen die übrigen Linien so, als wenn es nie eine Linie B gegeben hätte.

---

[1]) G. 28. 43.
[2]) Vi. 15. 37.
[3]) Vi. 15. 38.
[4]) Vi. 15. 39
[5]) S. die Verteilung des Vermögens §. 15.

Die in der Mitâkšara (II. 1. 7) citirten Stellen des Nârada (13. 25, 26), Manu (9. 185) Çankha und Kâtyâyana sprechen von der Succession nach einem geteilten Haushälter [1]. Sie figuriren als Contraargumente gegen die Succession der Witwe in das Vermögen eines kinderlosen, geteilten Haushälters und werden im selben Abschnitt durch Vijnâneçvara's bedenkenlose Deutung siegreich widerlegt. Dass diese Stellen, respective der dieselben enthaltende §. der Mitâkšarâ als Text für die Succession nach einem ungeteilten Haushälter angeführt werden, muss jeden in gerechtes Erstaunen versetzen [2].

Unstreitig werden in diesen Stellen auch die Brüder zur Succession gerufen, jedoch schliessen sie, als die dem Grade nach näheren, die Brüderssöhne aus, auch wird nach ihnen nicht den Brudersöhnen deferirt. Will man nun diese Stellen par force als Texte zur Succession nach einem ungeteilten Haushälter herbeiziehen, so ist man genötigt selbe ganz zu verdrehen [3], um den nach dem Wegfall eines ungeteilten Haushälters der keine Söhne hat, eintretenden oben angegebenen Verteilungsmodus herauszubringen.

§. 20.

Succession nach einem wiedervereinigten Teilgenossen, (samsršțin) der keine Söhne hat.

Hatten sich die Mitglieder einer Familie geteilt, so waren die engeren Familienbande zwischen denselben gelöst [4]. Es stand jedoch den geteilten (vibhaktâs) frei sich wieder zu vereinigen. Nach der Mitâkšarâ [5]) die sich auf eine Stelle des Vrhaspati [6] stützt, kann eine solche Wiedervereinigung nur zwischen dem Vater, den Brüdern und dem Vatersbruder stattfinden. Unstreitig fand eine solche Beschränkung erst in später Zeit statt, und wahrscheinlich sind in der Stelle des Vrhaspati die erwähnten

[1]) Die Mitâkšarâ II. 1. 20 will diese Stellen des Nârada auf einen wiedervereinigten Teilgenossen beziehen. Darüber, wie selbe hier absichtlich irrt, s. die Frauen im indischen Erbrecht §. 4.

[2]) So bei West and Bühler Digest of Hindu Law Introduction, p. X. IV.

[3]) Dass das bei West und Bühler angeführte Beispiel die von uns aufgestellte Regel illustrirt, ist natürlich. Die Art der Verteilung des Teiles eines ungeteilten Haushälters, eigentlich der Wegfall der Succession nach demselben — mit dem Rechtssubject erlöschen dessen Rechte — lässt sich durch Citirung nicht relevanter Texte, geschähe es auch nach dem Beispiel indischer Vorgänger, eben nicht umändern.

[4]) Ueber die ausschliessliche Succession eines nach der Teilung geborenen Sohnes im Vermögen seines mit den übrigen Brüdern geteilten Vaters s. die Verteilung des Vermögens §. 17.

[5]) Mit. II. 9. 3.

[6]) vibhakto yaḥ punaḥ pitrâ bhrâtrâ caikatra samsthitaḥ,
pitrvyenâtha vâ prityâ sa tat-samsršța ucyate.

Verwandten eben nur exemplicative angeführt. Einer solchen Beschränkung liegt wohl die Volksansicht zu Grunde, dass es der Billigkeit nicht entspräche, wenn man sich mit entfernten Verwandten wieder vereinigte, d. i. mit selben einen Erbvertrag schlösse, wodurch nähere Seitenverwandten von der Succession ausgeschlossen würden. Stirbt ein samsršṭin der keine Söhne hat, so fallen seine Ansprüche einfach hinweg [2]). Wird später geteilt, so geschieht dieses so als wenn der verstorbene nie gewesen wäre. Sämmtliche wiedervereinigte teilen gleich; einen verstorbenen repräsentirt dessen Descendenz. Haben jedoch auch die übrigen samsršṭinas keine Söhne, d. i. keine Nachkommenschaft, so succediren nach jedem derselben ihre getrennten Verwandten [3]).

Das bisher gesagte gilt auch nach Višṇu und Yâjnavalkya. Die gleichlautende Textstelle beider [4]) sagt einfach, dass nach dem Tode eines kinderlosen separirten Haushälters, dessen sodara [5]) d. i. Vollblutverwandte, zur Erbscheft gerufen seien, sie müssen jedoch den Teil des Verstorbenen dem ihm später geborenen Sohne [6]), respektive Söhnen, d. i. den kšetrajâ's desselben ausfolgen. War dagegen der kinderlos Verstorbene ein samsršṭin, so ging das Vermögen auf die übrigen wiedervereinigten Teilgenossen über, die jedoch gegenüber dem später geborenen Sohn des Todten dieselben Verpflichtungen hatten.

Višṇu und Yâjnavalkya nahmen diesen Vers aus einer älteren Sammlung, zu deren Abfassungszeit der volle Inhalt desselben geltendes Recht war. In späterer Zeit war die Witwe eines geteilten Haushälters, falls sie sich mit niyoga einen Sohn zeugen liess, zur eigenen Verwaltung des hinterlassenen Vermögens ihres Gatten gelangt, endlich zu Zeiten des Višṇu [7]) und Yâjnavalkya [8]) schloss sie als solche [9]) auf ihre Lebenszeit die Collateralen vom

[1]) Ueber gegenseitige Erbverträge zwischen nicht Ehegatten bei den alten Deutschen. S. Zöpfl Rechtsgeschichte §. 115 XVII.

[2]) N. 13. 24 a). „Das Vermögen der samsršṭinas gehört nur diesen“, d. i. Verwandte als solche sind zur Succession nach einem kinderlosen samsršṭin nicht gerufen.

[3]) N. 13. 24 b). Wahrscheinlich wurden in diesem Fall die getrennten Verwandten der einzelnen wiedervereinigten Teilgenossen, nur dann zur Teilung der Vermögensmasse zugelassen, wenn sämmtliche samsršṭinas gestorben waren. Demnach lucriren die Verwandten des zuletzt gestorbenen, nicht die ganze Vermögensmasse aller samsršṭinas.

[4]) Višṇu 17. 17 = Y. 2. 138.

[5]) Halbblutverwandte sind diejenigen, welche von verschiedenen Müttern stammen. Söhne verschiedener Väter succediren nie im selben Familiengut.

[6]) Von der Zeit an, als die Zeugung eines kšetraja unzulässig ist, kann sich's nur mehr um einen posthumus handeln, und auch nur dann, wenn man die Schwangerschaft seiner Mutter nicht bemerkte.

[7]) Vi. 17. 4.

[8]) Y. 2. 135 a.

[9]) Nicht als Verwalterin des Vermögens ihres unmündigen Sohnes. Im vorhergehenden Stadium hatte eine Witwe ohne Sohn nur den Anspruch auf Unterhalt und war hinsichtlich der Bemessung desselben der Willkür der Collateralen überlassen.

Einrücken aus. Die Witwe eines samsrštin ebenso wie die eines ungeteilten Haushälters, habe sie Söhne oder nicht, hatte und hat auch heute noch nur den Anspruch auf anständigen Unterhalt; wie sich dieses aus der Organisation einer Hausgemeinde ergibt, konnte sie auch zur Verwaltung des ihren Söhnen zustehenden Teiles nie gelangen.

Yâjnavalkya fügt der mit Višṇu gemeinsamen Stelle eine andere bei. Ich gebe zuerst die von der meinigen gänzlich abweichende Interpretation der Mitâkšarâ [1]). Sie geht von der Voraussetzung aus, dass, nachdem die vorhergehenden Verse vom avibhakta und vibhakta [2]) sprachen, hier nur von samsrštinas die Rede sein könne, sogar der Hinweis auf eine Analogie in der Succession nach ersteren wäre ausgeschlossen. Sie beruft zuerst die vollbürtigen samsrštinas und in deren Ermanglung die übrigen. Hat dagegen der Verstorbene nur nicht vereinigte Vollbrüder und vereinigte Halbbrüder, so seien selbe gleichzeitig, d. i. in derselben Klasse zu berufen. Es träten hier zwei Gründe für die Erbfolge gleichzeitig ein, das sodaratvam (d. i. die Verwandtschaft) für den nicht vereinigten sodara, das samsrštitvam (d. i. der Erbvertrag) für den vereinigten Halbbruder. Die ganze Interpretation ist forcirt. So soll durch das Wort api angedeutet werden, dass der nicht vereinigte sodara nicht ausschliesslich berufen sei, und das Wort samsršta [3]) so viel wie sodara bedeuten; nun wird aber dasselbe Wort (samsršta) auch zum zweiten Satz gezogen und in dieser Verwendung bedeute es einen wiedervereinigten. Construirt man nun nach dem Rat der Mitkâšarâ, so bedeutet der letzte Satzteil immer nur „der wiedervereinigte consanguineus soll nicht bekommen“ [4]); nun sei aber das Wort eva zu suppliren und so ergibt sich endlich der Sinn, der von einer andern Mutter geborene wieder vereinigte solle die Erbschaft nicht allein nehmen. Die Mitâkšarâ [5]) unterstützt ihre Interpretation durch die Stellen des Manu 9. 211—212. Unstreitig ist es, dass der vorhergehende Vers nur von der Teilung des Vermögens zwischen samsrštinas spricht und bei einer solchen Wiederverteilung die gleiche Verteilung angeordnet wird, die citirten Verse sprechen jedoch von der Succession der Seitenlinie im allgemeinen, es ist willkürlich selbe nur auf die Succession nach einem samsrštin zu deuten [6]). Sie fassen nämlich den Fall ins Auge, dass einer von mehreren in ungeteilter Gemeinschaft lebenden oder auch wieder vereinigten Teilgenossen, der keine Söhne hat, nachdem die Teilung beschlossen wurde, jedoch bevor dieselbe vollzogen wurde, stirbt.

[1]) Mit. II. 9.
[2]) Y. 2. 139 b.
[3]) Mit. II. 9. 9.
[4]) Mit. II. 9. 10.
[5]) Mit. II. 9. 12. Sie erklärt sie im §. 13.
[6]) Hat der älteste sich wiedervereinigt, so erhält er nun sein Voraus nicht wieder, s. Die Verteilung des Vermögens §. 9.

Das Teil eines solchen Teilgenossen, der, nachdem er seinen Willen sich von den übrigen zu trennen, erklärt hat, gestorben ist, soll nicht verloren gehen, d. h. es kann nun nimmer so geteilt werden, als wäre der verstorbene Teilgenosse gar nicht dagewesen [1]), sondern das Teil des Verstorbenen muss ausgeschieden werden und es wird denjenigen deferirt, welche zur Succession nach einem geteilten Haushälter gerufen sind, d. i. vor allen nur jenen nun getrennten einstigen Teilgenossen, welche dem Erblasser dem Grade nach am nächsten stehen, d. i. den Brüdern und nur in deren Ermanglung den Söhnen von Brüdern, nach Manu also nur den Brüdern und Schwestern, welche von derselben Mutter geboren wurden. War jedoch' der Verstorbene ein wiedervereinigter, so sollen auch diejenigen Brüder des Erblassers, welche von einer andern Mutter geboren sind, jedoch mit ihm wieder vereinigt waren, zur Succession zugelassen werden. Diesen besondern Fall hatte vielleicht auch Yâjnavalkya 2. 139 vor Augen. Ich übersetze: Das Vermögen (eines samsrštin, nachdem er seinen Willen sich zu trennen, erklärt hat, die Teilung jedoch noch nicht vollzogen ist) erben die samsrština's, ob Voll- ob Halbbrüder und die Vollbrüder, ob vereinigt, ob nicht vereinigt [2]).

G. 28. 24 asamsršṭi-vibhâgaḥ jyešṭhasya.
25. samsršṭini prete samsršṭî rikthabhâk.
N. 13. 24 samsršṭânâm tu yo bhâgas tešâm eva sa išyate,
atonyathâ 'nança-bhâgâ nirvîješv itarân iyât [3]).
M. 9. 210 vibhaktâḥ saha jîvanto vibhajeran punar yadi,
samas tatra vibhâgaḥ syâj, jyaišṭhyam tatra na vidyate.
M. 9. 211 yešâm jyešṭah kaništho vâ hîyetâ 'nça-pradânataḥ,
mriyetâ 'nyataro vâpi, tasya bhâgo na lupyate.
M. 9. 212 sodaryâ vibhajerans tam sametya sahitâḥ samam,
bhrâtaro ye ca samsršṭâ bhaginyaçca sanâbhayaḥ.
Višṇu 17. 17 = Y. 2. 138 samsršṭinas tu samsršṭî, sodarasya tu sodaraḥ,
dadyâd apharec cânçam jâtasya ca mrtasya ca.
Y. 2. 139 anyodaryas tu samsršṭî, nânyodaryo dhanam haret,
asamsršty api câ dadyât samsršṭo nânya-mâtrjaḥ.

---

[1]) S. das sub §. 19 gegebene Beispiel. Es findet eine Verteilung per stirpes zwischen den noch lebenden gemeinschaftlichen Ascendenten und allen mittelbaren und unmittelbaren Descendenten desselben statt, die dessen sui sind.

[2]) Auf diesen Fall bezieht sich vielleicht G. 28. 24. Indem er die Successionsfolge nach einem vibhakta. der keine Söhne hat, sub 18 angegeben hat, so spricht er hier von einem Erblasser, der nicht mehr samsršṭin ist. Bühler übersetzt: The heritage of not reunited (brothers) deccased (without male issue belongs) to the eldest. „The word, „eldest“ (brothers) is used to give an example. The property goes to the brothers, not to his wife nor to his parents. This is the opinion of the venerable teacher (Gautama)“. Haradatta

[3]) Die zweite Zeile ist nach Balambhaṭṭa gegeben. Das M. S. liest: anapatyonçatâgyopi.

Ich füge den letzten vier Versen (M. 9. 211 und 212, Y. 2. 138 und 139) die Uebersetzung des Prof. Dr. R. Roth bei:

M. 9. 211. Wenn der älteste oder jüngste [1]) (Bruder) um den Empfang seines Erbteils kommt [2]) oder auch der eine oder andere stirbt, so geht dessen Teil (den Brüdern) nicht verloren [3]); 9. 212 sondern es teilen dieselben gemeinsam zu gleichen Teilen, die Vollbrüder und diejenigen Halbbrüder, welche Einwerfer sind und Schwestern von derselben Mutter [4]).

Y. 2. 138. Das Erbteil eines Einwerfers empfängt oder hat zu leisten der Einwerfer, das des leiblichen Bruders der leibliche Bruder, falls einer aus diesen beiden Kategorien geboren wird, oder stirbt [5]).

2. 139. Ein Halbbruder empfängt nur dann etwas, wenn er Einwerfer ist, nicht aber jeder Halbbruder (ohne weiteres); ein Vollbruder [6]) empfängt auch in dem Fall, wenn er zuvor nicht Einwerfer war und (bei dieser Gelegenheit) einwirft.

Die Bemerkungen zur Uebersetzung sind von demselben Gelehrten [7]).

---

[1]) Aeltest und jüngst wohl nur als Beispiel, um zu sagen, dass die Reihenfolge der Geburt keinen Unterschied begründe.

[2]) Aus irgend einem Grund unfähig wird, zu erben.

[3]) Also er geht nicht zurück in die Masse.

[4]) Die ganze Vorschrift scheint nur auf die Zeitdauer des Teilungsgeschäftes zu gehen, also auf die Aenderungen, welche im Personalstand der Erben bis zu dem Zeitpunkt vorkommen, wo sie das Erbgut wirklich in Em-Empfang nehmen, daher pradânatas. (Wir werden an die transmissio Justinianea erinnert).

[5]) „Geboren" kann nur auf „leiblichen Bruder", nicht auf „Einwerfer" gehen. (Dieses ist jedoch irrig. Der Sohn eines samsrṣṭin wird durch Geburt zu einem solchen; so sagt N. 13. 44:

ûrddhvam vibhâgâj jâtas tu pitryam eva hared dhanam,
samsrṣṭâs tena vâ ye syur vibhajeran, iti stitiḥ.

Die Uebersetzung des Verses selbst ist ganz richtig. S. Die Verteilung des Vermögens §. 17).

[6]) So glaube ich muss man nânya-mâtrjaḥ fassen.

[7]) Die Uebersetzung meines geehrten Lehrers lag mir bei der Abfassung meines Paragraphs über die Succession nach einem samsrṣṭin (§. 20) nicht vor. Sie spricht für die Richtigkeit meiner Auffassung der beiden Verse des Manu (9. 211 und 212) Hinsichtlich der beiden Verse des Yâjnavalkya änderte ich meine Auffassung zwar nicht, jedoch scheint mir nun meine frühere Hypothese im Vers 139 eine Glosse zu Vers 138 gewagt, indem ich dem Wort samsrṣṭa die in der Mitâkṣarâ gegebene Bedeutung sodara beilegte, was wohl kaum zulässig ist. Dem durch Commentare nicht getrübten Blick meines Lehrers ging diese Möglichkeit gar nicht auf.

§. 21. A)

Succession nach einem separirten Haushälter, der keine Söhne hat.

In Ermanglung von Descendenten [1]) werden die einstigen Teilgenossen des Erblassers [2]) zur Erbschaft gerufen. In neuerer Zeit rücken sie jedoch nur nach dem Tode der Witwen und nicht vermälten Töchter, respective nach der Verheiratung der letzteren in dieselbe ein [3]). Nachdem nur die Männer Teilgenossen sind, so steht auch nur dem Mannesstamm ein eventuelles Besitzrecht an dem Vermögen eines getrennten [4]) (vibhakta) Teilgenossen zu. Wurde die Verteilung beim Leben des Vaters vorgenommen, und starb derselbe ohne einen nach der Verteilung geborenen Sohn zurückzulassen, so succedirten nach ihm seine Söhne, mit denen er geteilt hatte; ebenso teilte wohl der Vater, wenn einer seiner geteilten Söhne starb, mit den Brüdern des Erblassers dessen Hinterlassenschaft. War der eine oder andere der getrennten Teilgenossen vor dem Tode des kinderlosen Erblassers verstorben, so repräsentirten ihn seine Descendenten nicht; demnach gelangte der, dem mit seinen Söhnen geteilten Vater nach der Teilung geborene Sohn (vibhaktaja), da er nur Sohn eines einstigen Teilgenossen ist, nicht mit seinen Brüdern, die Teilgenossen waren, zur Succession nach einem kinderlos verstorbenen Bruder. In solchem Sinn ist es zu nehmen, wenn wir sagen, dass bei der Succession der Seitenlinie der dem Grade nach nähere den entfernteren ausschliesst [5]). Die Teilgenossen sind immer die nächsten Verwandten des Erblassers und bringen als solche auch die Todtenopfer für denselben dar, daher die Namen, welche für deren Bezeichnungen bei den indischen Autoren verwendet werden.

---

[1]) Darüber, welche von den verschiedenen Söhnen zur Succession berufen werden, s. §. 4. Ueber das Repräsentationsrecht nicht unmittelbarer Descendenten s. §. 3.

[2]) Bei Vasiṣṭha ist es noch nicht entschieden, dass auch die zweiten sechs Söhne (gotrabhâjas) zur Succession gelangen, und nur in Ermanglung derselben die sapiṇḍâs gerufen werden. Bei Gautama haben die gotrabhâja's das Recht zu einem Viertel der Erbschaft; das übrige erhielten die sapiṇḍâs, s. Die Verteilung des Vermögens §. 16.

[3]) Ausführliches über das Erbrecht der Witwe s. §. 4 und der Tochter s. §. 5 Die Stellung der Frauen im indischen Erbrecht.

[4]) Solche Teilgenossen, welche ohne zur Teilung zu schreiten, sich von ihrer Familie trennten (Y. 2. 116 a und M. 9. 207), wurden von den einstigen Teilgenossen wohl eben so wenig beerbt, wie sie nach denselben nicht zur Succession gerufen wurden. Eine solche Trennung ist wohl als Erbverzicht aufzufassen.

[5]) Bei einer Verteilung per stirpes teilen entferntere Descendenten eines verstorbenen Ascendenten den Teil desselben unter sich; sie sind Teilgenossen der Hinterlassenschaft desselben und schliessen von der Succession eines jeden von ihnen, der kinderlos stirbt, die Brüder ihres Vaters aus.

[6]) B. I. 5. 2 und G. 28. 18. Die bei letzterem Autor aufgezählten sind wohl nach einander gerufen, s. Y. 2. 13 6.

Zunächst berufen werden die sapiṇḍâs. Diese sind nach Baudhâyana [1]), mit dem Manu [2]) übereinstimmt, die drei nächsten Ascendenten, d. i. deren Vater, der väterliche Grossvater und Urgrossvater, denen bei dem Todtenopfer ein piṇḍa (d. i. Mehlkloss) dargebracht wird und abwärts diejenigen, welche diesen darbringen, nämlich der Sohn, der Sohnssohn (Enkel) und der Sohn des Sohnssohn (Urenkel). Obwohl demnach die Descendenten auch unter die sapiṇḍâs gehören, so versteht man im Erbrecht unter sapiṇḍâs nur die nächsten Collateralen [3]), also Personen, welche einen mit dem Erblasser gemeinsamen Ascendenten haben, dem gegenüber sie zur Darreichung eines piṇḍa verpflichtet sind.

Innerhalb der Classe der sapiṇḍâs entscheidet der Grad; der nähere schliesst den ferneren aus [4]). Diese sind, falls die Teilung beim Leben des Vaters vorgenommen wird, der Vater und die Brüder, wie selbe auch Manu [5]) nebeneinander zur Erbschaft ruft. Geschah die Teilung nach dem Tode des Vaters, oder ist derselbe zur Zeit der Delation der Erbschaft eines mit ihm geteilten Sohnes schon gestorben, oder nahm er die Teilung vor und wurde vânaprastha, in welchem Fall er sich kein Teil behält, und auch die Fähigkeit zu erben verliert, so werden nur die Brüder des Erblassers, welche einst dessen Teilgenossen waren, gerufen [6]). Es gibt jedoch Autoren, welche den Vater vor den Brüdern zur Erbschaft rufen. Diese Neuerung findet sich bei Višṇu [7]), nach Kullûka's Interpretation auch bei Manu [8]). Andere berufen in Ermanglung der Descendenten zunächst die Eltern, wie Yâjnavalkya [9]) und der Commentator Kullûka [10]). Die grosse Majorität der Schriftsteller erklärt den durch Yâjnavalkya gebrauchten Ausdruck so, dass zunächst der Vater, und nach diesem die Mutter berufen sei; der ältere Commentator der Mitâkšarâ (Viçveçvara bhaṭṭa) und diese selbst [11]) ruft zuerst die Mutter und nach ihr den Vater.

---

[1]) B. I. 5. 1.
[2]) M. 9. 186 und 3. 216 ff.
[3]) Der mit seinen Söhnen geteilte Vater gilt als Bruder derselben. So lange er lebt, ist der erste der zum piṇḍa berechtigten, sowohl für ihn als seine Söhne, sein Vater, d. i. der Grossvater seiner Söhne.
[4]) Â. 14. 2, M. 9. 187.
[5]) M. 9. 185 b.
[6]) N. 13. 25, vgl. 13. 44. Nârada kennt auch die Verteilung beim Leben des Vaters, s N. 13. 4 und 12.
[7]) Vi. 17. 4. Nach der Gattin, Tochter jedoch vor der Mutter, dem Bruder, dem Brudersohn.
[8]) In der sub 5 citirten Stelle M. 9. 185 b.
[9]) Y. 2. 135.
[10]) K zu M. 9. 187.
[11]) Mit. II. 3. 3. Sie stützt ihre Behauptung damit, dass pitarau für mâtâpitarau gesagt wurde; in diesem Compositum (es ist doch copulativ!) gehe nun die Mutter dem Vater vor. Der Vater könne auch von andern Weibern Söhne haben, nicht aber die Mutter; demnach sei sie der durch M. 9. 185 berufene nächste sapiṇḍa! Zu bemerken ist, dass nach der Mitâkšarâ nicht

Fraglich ist es, ob in alten Zeiten die Brüder, ob sodarâs oder sâpatnyâs [1]), d. i. ohne Rücksicht darauf, ob sie von der Mutter des Erblassers oder von einer andern Gattin geboren wurden, nebeneinander zur Succession gerufen wurden. Nârada und Višṇu [2]) erwähnen einfach den Bruder. Nach Kullûka [3]) werden nur die vollbürtigen Brüder zur Succession gerufen. So auch nach Yâjnavalkya 2. 138, falls meine Interpretation dieser Stelle richtig ist, s. §. 20. Nach der Mitâkšarâ [4]) werden zuerst die Vollbrüder [5]) in deren Ermanglung die Halbbrüder berufen [6])

Wir meinen, dass in Indien ebenso wie bei den Römern in älterer Zeit in Ermanglung von Söhnen [7]) und deren Nachkommen [8]), die nächsten Agnaten, (sui heredes) d. i. die consanguimei, ob vollbürtig oder halbbürtig, zur Succession gerufen wurden.

Fasst man die Art der Verteilung zwischen Söhnen verschiedener Frauen derselben Kaste und insbesondere zwischen Söhnen von Frauen verschiedener Kaste [9]) ins Auge, wie selbe in späteren Zeiten geregelt war, so scheint die Verteilung, falls die consanguinei ohne Unterschied zugelassen werden, allerdings sehr verwickelt gewesen zu sein. Erinnern wir uns jedoch daran, dass in ältesten Zeiten die Kaste der Mutter die Quotenteile der Söhne nicht beeinflusst, wie auch dessen, dass das Voraus des ältesten nur bei der Verteilung des väterlichen Vermögens in Geltung war [10]), so ergibt sich, dass die consanguinei die Hinterlassenschaft eines consagúineus unter sich gleich teilten. Als die Kastenunterschiede auf die Verteilung einflossen, war wohl auch die nähere Verwandtschaft der vollbürtigen Brüder zur Anerkennung gelangt und von der Zeit an erbten wohl nur diese, oder wurden die Halbbrüder doch erst nach ihnen berufen, ebenso wie nach der Novelle 118 die vollbürtigen Geschwister (germani) und ihre Kinder, den halbbürtigen und deren Kindern vorgezogen wurden.

---

nur die Witwe und die Töchter, sondern auch die Söhne der Töchter der Mutter vorgehen (II. 2. 6). Dieselben sind durch die Partikel ca (patnî duhitaraçcaiva Y. 2. 135) berufen! Sie stützt sich auf M. 9. 136, der zwar vom Sohn der Tochter, jedoch nicht als Collateralen, sondern als Descendenten spricht. Uebrigens s. über diese Stelle §. 6.

[1]) N. 13. 25.

[2]) Vi. 17. 8.

[3]) K. zu M. 9. 187, s. auch M. 9. 211 und 212 der auch die vollbürtigen Schwestern beruft.

[4]) II. 4. 5 und 6.

[5]) Die Mitâkšarâ stützt sich hier auf Manu 9. 187, wonach der nächste sapiṇḍa die Erbschaft nimmt. Alles dreht sich aber darum, ob Vollbrüder nähere sapiṇḍâs sind, als Halbbrüder. (Vgl. auch Mit II. 9. 5 und 6.)

[6]) Nanda. Paṇḍita und Balambhaṭṭa meinen, dass das Wort bhrâtaraḥ bei M. 9 185 (cit. M. II. 4. 1) ebenso Brüder und Schwestern bedeute, wie pitarau (bei Y. 2. 135) Vater und Mutter.

[7]) S. §. 4.

[8]) S. §. 3.

[9]) S. Die Verteilung des Vermögens §. 12.

[10]) S. ib. §. 9 und M. 9. 210.

Die Berufung der Vollbrüder und Halbbrüder nebeneinander, war auch dadurch motivirt, dass in alten Zeiten das gesammte Vermögen immer nur von einem väterlichen Ascendenten herrührte. In unserer Ansicht bestärkt uns auch, dass nach altem deutschen Recht vollbürtige und halbbürtige Geschwister im Vermögen, welches von gemeinschaftlichen Ascendenten herrührt, gleich teilen [1]), während nach dem Sachsenspiegel die halbbürtigen Geschwister nach den vollbürtigen mit den Kindern der ersteren gerufen werden [2]).

Nach den Brüdern werden die Söhne der Brüder gerufen [3]). Nach der Mitâkšarâ [4]) erben die Söhne der Brüder in der Ordnung ihrer Väter, d. i. nach Balambhaṭṭa in der Ordnung derselben als Vollbrüder und Halbbrüder. Die Söhne der Brüder werden nur in Ermanglung von Brüdern berufen [5]), stirbt jedoch einer der Brüder nach der Delation, jedoch vor der Verteilung der Erbschaft, so erhalten die Söhne des Verstorbenen das Teil ihres Vaters.

Durch Manu [6]) wird in Ermanglung der Mutter, die Mutter des Vaters zur Succession gerufen. Kullûka [7]) weist ihr die Stelle nach dem Sohn des Bruders an.

Nach der väterlichen Grossmutter ruft Kullûka den sapiṇḍâ, der dem Erblasser am nächsten steht. Finden sich kein sapiṇḍâs, welche mit dem Erblasser vom selben Grossvater stammen, so gelangen die Nachkommen des gemeinschaftlichen Urgrossvaters in der angegebenen Ordnung zur Succession. Auch die Mitâkšarâ [8]) beruft nach den Descendenten des Vaters des Erblassers, die seines Grossvaters, nach ihnen die seines Urgrossvaters [9]) Die Ascendenten gehen in jeder der angegebenen Reihen ihren Descendenten vor; ebenso wie die Mitâkšarâ den Vater nach der Mutter beruft, so zieht sie auch die Grossmutter dem Grossvater, die Urgrossmutter dem Urgrossvater vor.

Yâjnavalkya [10]) ruft nach dem Sohne des Bruders die gotrajâs, d. i. alle die zum selben gotra gehören und dieselben rši's als Vorfahren verehren. Obwohl sich Yâjnavalkya in eine nähere Detailirung der Berufenen nicht einlässt, so waltet darüber kein Zweifel, dass nach dem speciell angeführten Bruder, und dem darnachfolgenden Brudersohn, in Ermanglung derselben die nächste

---

[1]) L. Wisig. IV. 2. c. 1 und 5; IV. 5. c. 4 und Schwabenspiegel c, 148 a. E.

[2]) Sachsenspiegel II. 20 §. 1.

[3]) Vi, 17. 9, Y. 2. 135. Nach Kullûka (zu M. 9. 187) die Söhne der sodaryâḥ bhrâtaraḥ, d. i. der vollbürtigen Brüder. Auch nach Y. 2. 138.

[4]) Mit. II. 4. 7.

[5]) Mit. II. 4. 8.

[6]) M. 9. 217 b.

[7]) K. ib. und sub 9. 187.

[8]) Mit II, 5. 4.

[9]) Mit. II. 5. 5.

[10]) Y. 2. 135.

Stammesangehörige gerufen werden, d. i. die sapiṇḍâs, wie denn auch Gautama [1]) die sapiṇḍâs hervorhebt und vor den übrigen, welche nur zum selben gotra gehören, anführt. Ebenso wurden im alten römischen Recht [2]) in Ermanglung der Agnaten die gentiles gerufen. Ursprünglich war wohl der Grad, bis zu welchem diese nicht sapiṇḍa-gotrajâs berufen waren, unbestimmt. Die Grenze lag eben in der Möglichkeit des Beweises der gemeinschaftlichen Abstammung [3]). Nârada bedient sich nicht der vom Todtenopfer herübergenommenen technischen Ausdrücke und wir haben demnach unter den sakulyâs, welche er in Ermanglung von Töchtern beruft, diejenigen zu verstehen, die mit dem Erblasser zum selben Geschlecht gehören. Offenbar ist das kula eine engere Verbindung als das gotra, in wiefern jedoch, das lässt sich aus den vorliegenden Texten nicht entnehmen. Dieselbe Bedeutung hat wohl das Wort sakulya bei Viṣṇu 17. 11, jedoch beruft dieser Autor gewisse nahe stehende nicht agnatische Seitenverwandte vor denselben.

Auch Baudhâyana [5]) und Manu [6]) berufen in Ermanglung von sapiṇḍâs die sakulyâs. Nach Baudhâyana [7]) sind darunter jene collateralen Agnaten des Erblassers zu verstehen, welche keine ungeteilte Portion erhalten, d. i. wohl diejenigen, welche mit ihm gemeinschaftliche Ascendenten haben, die zwar keinen piṇḍa erhalten, sondern ihr Teil am lepa haben. Sie müssen sich mit dem begnügen, was an den Händen des, die Klösse bereitenden Opferers hängen bleibt und von demselben auf Kuça-Gras übertragen wird [8]). Nach Manu 5. 60 jedoch gehören diese drei piṇḍalepa-bhujas (d. i. der Vater, Grossvater und Urgrossvater des väterlichen Urgrossvaters) zu den sapiṇḍâs, demnach endet die sapiṇḍatâ erst bei dem siebenten Grad germanischer Berechnung und ebenso fasst die Mitâkšarâ den terminus sapiṇḍa. Die übri-

---

[1]) G. 28. 28.

[2]) Ulpinianus in Collatione Legum Mosaicarum et Romanarum XVI. 4: Si agnatus defuncti non sit, eadem Lex XII tabularum gentiles ad hereditatem vocat his verbis: Si agnatus nec escit, gentiles familiam habento.

[3]) Die Mitâkšarâ II. 5. 6 und der ib. citirte Vrhan Manu sagen janmanâmno smrtes eke und M. 5. 60 b: janma-nâmnor avedane.

[4]) N. 51.

[5]) B. I. 5. 3.

[6]) M. 9. 187.

[7]) B. I. 5. 1.

[8]) M. 3. 216 nyupya piṇḍâns tatas, tâns tu prayato vidhi-pûrvakam, tešu darbhešu tam hastam nimrjyâl lepa-bhâginâm.

Lorsqu'il a déposé ces gâteaux (sur de brins de l'herbe cousa) avec la plus grande attention et suivant la règle, qu'il essuie la main (droite) avec (des racines de) cette herbe pour (la satisfaction de) ceux qui partagent ces restes (savoir: le père, le grand père et le bisaïeul de son bisaïeul paternel.) Loiseleur Deslongchamps nach Kullûka's Commentar. Vgl. M. 9. 186 und 187.

gen aus derselben gotra heissen samânodakâs [1]; es sind darunter nach Brhan Manu die Agnaten bis zum vierzehnten Grad, oder auch alle, so weit nur die Erinnerung an Geburt und Namen reicht, zu verstehen.

Spätere Autoren berufen nach den Agnaten die Cognaten. Ebenso gab das prätorische Edikt den cognati nach den legitimi (d. i. den Agnaten und Gentiles) die bonorum possessio [2]. Solche sind Nârada [3] (bândhavâs) und Yâjnavalkya [4] (bandhu). Die Mitâkšarâ [5] teilt die Cognaten in drei Klassen: âtma-pitr-mâtr-bândhavaḥ. Diese sind: 1) die Söhne der Schwestern des Vaters oder der Mutter, oder des mütterlichen Onkels; 2) die Söhne der väterlichen oder mütterlichen Tante des Vaters oder eines mütterlichen Onkels des Vaters; 3) diejenigen, welche im selben Verhältniss zur Mutter des Erblassers stehen. Demnach würden unter den eigenen Verwandten, denen des Vaters und denen der Mutter immer nur Männer berufen, welche durch Weiber verwandt sind. Višṇu [6]) beruft nach dem Sohn des Bruders die bandhu's. Auch hier wird man an eine Succession des Weibsstammes nicht denken können, indem so der Mannsstamm (d. i. die sakulyâs) erst nach ihm berufen würde. Es handelt sich demnach um bestimmte nahe Cognaten. Nach Analogie der vor ihnen aufgezählten Erben sind diese wohl die Schwestern und in deren Ermanglung die Söhne von Schwestern [7], die den Brüdern und Söhnen von Brüdern nur eben so nachstehen, wie die Töchter den Söhnen, die Mutter dem Vater, welchen immer nur in Ermanglung der gleich nahe stehenden Mannspersonen deferirt wird [8].

Nârada beruft nach den sakulyâs den sajâti [9]. Haben wir hier an einen aus derselben gotra zu denken, der nicht zur engeren Verbindung des kula gehört, oder haben wir an einen aus derselben Kaste zu denken, der in Folge einer usucapio hereditatis zum Erben würde, und demnach die Gemeinde, respektive den diese vertretenden König ausschlösse [10]?

---

[1] D. i. die an derselben Wasserspende teilnehmen. According to the now prevailing custom the lepa consists of boiled rice and water, and portions of it are scattered, after the piṇdas have been offered, on the ground in a circle around the sacrificer. West & Bühler I. p. 313. Note.

[2] Mit. II. 5. 5.

[3] N. 51.

[4] Y. 2 135.

[5] Mit. II. 6. 1.

[6] Vi. 17. 10.

[7] Man könnte meinen, dass auch die Söhne der Töchter zu den bandhu's zu zählen seien, diese erben jedoch ebenso wie die putrikâ (ob als solche verheiratet oder auch nicht) in Ermanglung des Mannsstammes als Descendenten Višṇu 15. 4—6. Die Mitâkšarâ deferirt ihnen die Erbschaft sogar vor den Brüdern II. 2. 6.

[8] Bühler (Digest I. p. 342 Note *) meint, unter den bandhu's müsse man hier die sapiṇdâs verstehn.

[9] N. 13. 54.

[10] Bühler übersetzt: next a fellow caste-man s. §. Note.

B. I. 5. 1. api ca prapitâmahaḥ, pitâmahaḥ, pitâ, svasodaryâ bhrâtaraḥ, savarṇâyaḥ putraḥ, pautraḥ, prapautraḥ tat-putra-varjam; teṣâm ca putra-pautram avibhakta-dâyam sapiṇḍân âcakṣate.

I. 5. 2 sats'v anyeṣu [1]) tad-gâmî hy 'artho bhavati.

I. 5. 3 sapiṇḍâbhâve sakulyâs.

Â. 14. 2 putrâbhâve yaḥ pratyâsannaḥ sapiṇdah.

G. 28. 18 piṇda-gotra-ṛṣi-sambandhâ riktham vibhajeran strî vâ' napatyasya.

Vasiṣṭha 17. 21 — ete (d. i. die zweite sechs) 'dâyâdâ bândhavâḥ.

17. 22 athâpy udâharanti:
yasya pûrveṣâm varṇânâm na kaçcid, dâyâdaḥ syâd, ete tasyâpaharanti.

17. 28 yaṣya pûrveṣâm ṣaṇṇâm na kaçcid dâyâdaḥ syât, sapiṇḍâḥ putra-sthânîyâ vâ tasya dhanam vibhajeran.

Viṣṇu 17. 4 aputra-dhanam patny-abhigâmi
5. tad-abhâve duhitr-gâmi.
6. tad-abhâve pitr-gâmi.
7. tad-abhâve mâtr-gâmi.
8. tad-abhâve bhrâtr-gâmi.
9. tad-abhâve bhrâtr-putra-gâmi.
10. tad-abhâve bandhu-gâmi.
11. tad-abhâve sakulya-gâmi.

N. 50. putrâbhâve tu duhitâ tulya-santana-kâraṇât,
putraçca duhitâ cobhau pituḥ santâna-kârakau.

N. 51. abhâve tu duhitṛṇâm sakulyâ bândhavâs tataḥ,
tataḥ sajâtiḥ.

Y. 2. 135 patnî duhitaraçcaiva pitarau bhrâtaras tathâ,
tat-suto, gotrajo, bandhuḥ.

Y. 2. 136 eṣam abhâve pûrvasya dhana-bhâg uttaro 'ttaraḥ,
svaryâtasya hy aputrasya sarva-varṇeṣv ayam vidhiḥ.

M. 9. 185 na bhrâtaro, na pitaraḥ, putrâ riktha-harâh pituh,
pitâ hared aputrasya riktham, brâtara eva ca.

M. 9. 186 trayânâm udakam kâryam, triṣu pindaḥ pravartate
caturthaḥ sampradâtaiṣâm, pancamo nopapadyate.

M. 9. 187 anantaraḥ sapindâd yas tasya, tasya dhanam bhavet,
ata ûrddhvam sakulyaḥ syâd —

M. 9. 217 anapatyasya putrasya mâtâ dâyam avâpnuyât,
mâtary api ca vrttâyâm pitur mâtâ hared dhanam.

---

[1]) Jîmûtavâhana (im Dâyabhâga p. 151 l 9 Calc. ed.) und der Vîramitrodaya (f. 218 p. 2. l. 7) lesen anyajeṣu s. Bühler Digest I. p. 309. Note † und p. 313 Note †.

§. 21. B)

Succession solcher Personen, die nicht verwandt sind.

In Ermanglung der sakulyâs berufen Baudhâyana [1]) und Manu [2]) den âcârya, d. i. den Lehrer, der nach Baudhâyana als Vater zu betrachten ist [3]). Âpastamba [4]) und Vasišṭha [5]) rufen denselben nach den sapindâs; ersterer macht es dem âcârya zur Pflicht, die Erbschaft für religiöse Werke zum Frommen des Erblassers zu verwenden. Kullûka [6]) deferirt dem âcârya nach den samânodakâs, die Mitâkšarâ [7]) nach dem bandhu

Nach dem Lehrer rufen den Schüler (antevâsin, bei Manu çišya) Baudhâyana, Manu, Vasišṭha und Âpastamba [8]); letzterer deferirt ihm die Erbschaft, jedoch mit dem Modus, dass er das Vermögen für religiöse Werke zu Gunsten des Verstorbenen verwende. Yâjnavalkya [9]) ruft den çišya nach dem bandhu, ohne den âcârya erwähnt zu haben; der Commentator Vijnâneçvara deferirt jedoch mit Hinweis auf Âpastamba (14. 3) demselben das Vermögen erst nach dem âcârya [10]). Gautama [11]) sagt, dass der von einer çudrâ geborene Sohn eines Kinderlosen, wenn er folgsam ist, aus der Erbschaft so viel erhalten möge, dass er daraus seinen Unterhalt (vrtti-mûla) bestreiten könne, gleich einem antevâsin. Es lässt sich daraus nicht entnehmen, ob der çišya nur dann auf den vrtti-mûla beschränkt ist, wenn der Erblasser männliche Nachkommen hat, oder nur nach einem kinderlosen den vrtti-mûla erhält; letzteres scheint mir wahrscheinlicher. Die Succession des çišya ist eine Anomalie, die sich aus dem Recht auf Unterhalt, welches demselben in gewissen Fällen zuerkannt wurde, entwickelte [12]).

Nach dem Schüler des Verstorbenen wird durch Yâjnavalkya [13]) der Mitschüler (sabrahmacârin), d. i. derjenige berufen, der von demselben Lehrer die Investitur, die Unterweisung im Lesen und im Sinn der heiligen Schriften erhielt [14]). Diesen haben wir

---

[1]) B. I. 5. 3.
[2]) M. 9. 187 b.
[3] Vgl. M. 2 149 über den guru.
[4]) Â. 14. 3.
[5]) Va. 17. 29.
[6]) K. zu M. 9, 187.
[7]) Mit. II. 7. 1. Sie beruft sich auf Â. 14. 3.
[8]) B. I 5. 3, M. 9. 187 b. Va. 17. 29, Â. 14. 3.
[9]) Y. 2. 135.
[10]) Mit. II. 7. 1.
[11]) G. 28. 37.
[12]) Ueber die Succession des âcârya und çišya nach einem vânaprastha s. §. 22.
[13]) Y. 2. 135.
[14]) Mit. II. 7. 2.

unter dem sahâdhyâyin des Višnu[1]) zu verstehen; er beruft ihn nach den sakulyâs.

Endlich finden wir bei Baudhâyana[2]) nach dem antevâsin den rtvig gerufen. Es ist fraglich, ob wir unter demselben den purohita der Familie oder die çrotriyâs, oder auch die Brahmanen im allgemeinen zu verstehen haben.

Nach den Texten, wenigstens nach der Redaction derselben, wie sie uns heute vorliegt, werden nach einem Brahmanen, der keine der vorerwähnten Erben hat, die Brahmanen zur Succession gerufen. Bevor die indische Gesellschaft in Kasten zerfallen war, fiel das Vermögen eines ausgestorbenen gotra an die Gemeinde zurück, die nun frei über dasselbe verfügte, das Grundstück entweder zur Cultivation einer andern Familie überliess, oder auch zum übrigen nicht verteilten Felde der Mark hinzuzog. Als mit dem Eintritt der Feudalisirung des Gemeindebesitzes eine oder auch mehrere Familien an die Stelle der Markgenossenschaft trat oder traten, riss diese auch die erblosen Güter an sich. Demnach fiel auch das Vermögen des Brahmanen, der keine Erben hatte, eben nur an den König (râjan), d. i. an den Herrn der Mark. Schon frühzeitig hegten wohl fromme Brahmanen den Wunsch, der König möge ihnen das Vermögen eines ohne Erben verstorbenen Genossen überlassen, ja sogar sie zeigten sich geneigt, jedwedes erblose Gut, ohne Rücksicht auf die Kaste des Erblassers, zu übernehmen[3]). Letzterem Ansinnen scheinen jedoch die Herren nie gewillfahrt zu haben; bei den Hinterlassenschaften ihrer Kastenmitglieder sind jedoch die Brahmanen mit ihren Ansprüchen durchgedrungen, wie dieses Baudhâyana, Manu, Gautama, Vasišṭha, Višṇu und Nârada[4]) einstimmig bezeugen. Gautama beruft jedoch nur die çrotriyâs, d. i. die gelehrten Brahmanen; auch Manu[5]) scheint diese vor den übrigen zu berufen, unzweifelhaft geschieht dieses so durch Kullûka[6]). Derselben Meinung ist die Mitâkšarâ, welche mit Anlehnung an Gautama's citirte Stelle (28. 39) zuerst die gelehrten[7]) und in Ermanglung derselben die übrigen Brahmanen[8]) beruft. Angeblich ist das Vermögen eines Brahmanen für einen andern ein grässliches Gift, dem gegenüber

---

[1]) Vi. 17. 2.

[2]) B. I 5. 3.

[3]) Âpastamba erwahnt die Brahmanen als Successoren eines erblosen Brahmanen noch nicht In Ermanglung des âcârya und çišya wie auch der Töchter fiel also auch das Vermögen eines Brahmanen an den König Â. 14. 5. Durch die Zulas ung des âcârya hatten die Brahmanen jedoch schon den ersten Sieg gegenüber der Gemeinde erfochten

[4]) B. I. 5. 4, M 9. 189 a, G. 28 39, Va. 17. 31, Vi. 17. 14, N. 13. 51 und 52. (Das in der Mitâkšarâ II. 7. 5 als Stelle des Nârada gegebene Citat findet sich bei diesem Autor jedoch nicht.)

[5]) M. 9. 188.

[6]) K. zu M. 9. 189.

[7]) Mit. II. 7. 3.

[8]) Mit. II. 7. 4.

das Gift eigentlich kein Gift ist, da Gift nur einen tödtet, Brahmanengut dagegen auch den Sohn und Enkel [1]).

Nach Mitgliedern der übrigen Kasten succedirt in Ermanglung der bei den verschiedenen Autoren angeführten Erben der König [2]). Âpastamba ruft, ohne auf den Unterschied der Kasten Rücksicht zu nehmen, den König [3]). Yâjnavalkya dagegen erwähnt denselben nicht. Die Mitâkšarâ [4]) beruft den König mit Hinweis auf Manu 9. 189.

B. I. 5. 3 — tad (d. i. sakulya) abhâve pitâ-'câryo 'ntevâsy rtvig vâ haret.

B. I. 5. 4 tad-abhâve râjâ tat svam traividya-vrddhebhyaḥ samprayacchen, na tv eva kadâcit svayam râjâ bhrâmaṇa-svam âdadîta. athâ 'py udâharanti (= Va. 17. 31)

na višam višam ity âhur, brahma-svam višam ucyate,
višam ekâkinam hanti, bhrama-svam putra-pautrakam,

iti; tasmâd râjâ brâhmaṇa-svam nâdadîta, paramam hy etad višam, yad brâhmaṇa-svam iti.

Â. 14. 3 tad (d. i. sapiṇda) abhâva âcârya, âcâryabhâve 'ntevâsî hrtvâ tad-arthešu dharma-krtyešu copayojayet.

14. 4 duhitâ vâ.

14. 5 sarvâbhâve râjâ dâyam haret.

G. 28. 37 çudrâ-putro 'py anapatyasya çuçrûšuç cel labheta vrtti-mûlam antevâsi-vidhinâ.

39. çrotriyâ brâhmaṇasyâ 'napatyasya riktham vibhajeran,

40. râje 'tarešâm.

Vasišṭha 17. 29 tešâm (d. i. sapiṇdâs oder putra-sthânîyâs) abhâva âcâryâ-'ntevâsinau hareyâtâm.

30. tayor abhâve râjâ haret.

31. na tu brâhmanasya râjâ haret. brahma-svam tu višam ghoram (folgt der auch bei Baudhâyana I. 5. 4 citirte Vers.) iti; traividya-sâdhubhyaḥ sampra-yacched iti.

Višnu 17. 12 tad (d. i. sakulya) abhâve sahâdhyâyi-gâmi.

13. tad-abhâve brâhmaṇa-varjam râja-gâmi.

14. brâhmanârtho brâhmaṇânâm.

N. 13. 51 b — sarvešâm abhâve râja-gâmi tat.

52. anyatra brâhmaṇebhyaḥ syâd. râjâ dharma-parâyanaḥ tat-strîbhyo jîvanam dadyâd.

Y. 135 b — bandhuḥ, çišyaḥ, sabrahmacârinaḥ.

---

[1]) So der bei B. I. 5. 4 und Va. 17. 31 citirte Vers.

[2]) B. I. 5. 4, M. 9. 189 b, G. 28 40, Va. 17. 30, Vi. 17. 13, N. 13. 51 b.

[3]) Â. 14. 5.

[4]) Mit. II. 7. 6.

M. 9. 187 b ata ûrddhvam sakulyaḥ syâd, âcâryaḥ çišya eva vâ.
188. sarvešâm apy abhâve tu brâhmaṇâ-riktha-bhâginaḥ, traividyâḥ, çucayo, dântâs. tathâ dharmo na hîyate.
189. ahâryam brâhmaṇa-dravyam râjnâ nityam, iti sthitiḥ, itarešâm tu varṇanâm sarvâbhâve haren nrpaḥ.

§. 22.

Succession nach dvijâs, d. i. Mitglieder der drei höheren Kasten die keine grha-sthâ's sind.

Das Leben eines dvija zerfällt in vier âçramâs. Im ersten Stadium ist er Schüler (brahmacârin), dann grhastha oder Hausvater, dann vânaprastha (Einsiedler) und zuletzt bhikšu d. i. Bettler [1]). Nur der upakurvâna brahmacârin und grhastha sind besitzfähig [2]), die übrigen sind nicht erbfähig und demnach von der Teilung ausgeschlossen. Eine Succession kann nur nach ihnen stattfinden.

Dennoch gibt es Sachen, welche auch einer, der sich aus dem bürgerlichen Leben zurückgezogen hat, besitzen kann. So sagt die Mitâkšarâ [3]) mit Hinweis auf Y. 3. 47 ein vânaprastha könne einen Haufen von Sachen für einen Tag, einen Monat, sechs Monate, ja sogar ein Jahr machen, müsse denselben jedoch im Âçvina-Monat wieder verlassen, wie auch Manu 6. 15 angibt. Ein yati könne Kleider, Bücher und dgl. haben, wie dieses auch durch eine angebliche Vedenstelle erhärtet wird; ein naišṭhika brahmacârin [4]) könne Unterhalt für seinen Körper, Kleider u. dgl. besitzen.

Višṇu beruft zur Succession eines vânaprastha den âcârya [5]) oder den çišya [6]), Yâjnavalkya [7]) dagegen ruft den geistlichen Bruder, der beim selben tîrtha lebt [8]), nach einem yati den guten Schüler [9]), — einer der sich schlecht aufführt ist unwürdig — und nach einem brahmacârin den âcârya [10]). Es ist von einem naišṭhika die Rede, da in das Teil eines upakurvâṇa die regel-

---

[1]) Man nennt ihn in diesem 4. Stadium auch yati, d. i. Büsser.
[2]) Vasišṭha 17. 26 anançâs tv açramântara-gatâḥ. Ausser dieser Stelle citirt die Mitâkšarâ II. 8. 7 auch G. 3. 6 anicayo bhikšuḥ.
[3]) Mit. II. 8. 8.
[4]) D. i. ein beständiger brahmacârin, der ewige Keuschheit gelobt hat.
[5]) Vi. 17. 15.
[6]) Vi. 17. 16.
[7]) Y. 2. 137.
[8]) Mit. II. 8. 5.
[9]) Mit. II. 8. 4.
[10]) Mit. II. 8. 3.

mässigen Erben einrücken. In Ermanglung der erwähnten soll der am selben heiligen Ort lebende succediren [1].

Višņu 17. 15 vânaprastha dhanam âcâryo grhņîyât, 16 çišyo vâ.

Y. 2. 137 vânaprastha-yati-brahmacâriņâm riktha-bhâginaḥ, krameņâ [2]) 'cârya sac-chišya, dharma-bhrâtr-eka-tîrthinah.

§. 23.

Die bhartavyâs.

Personen, denen die Handlungsfähigkeit abgeht [3]) sind zu keinem Erbtheil berechtigt [4]), sondern sind von den Erben [5]) nach Vermögen [6]), auch wenn sie nicht arbeiten [7]) bis zu ihrem Tode [8]) im Hause [9]) zu erhalten [10]), d. i. mit Nahrung und Kleidung zu versehen [11]). Âpastamba spricht sich über die Rechtsansprüche der vom Teil ausgeschlossenen nicht aus [12]). Wer die bhartavyâs nicht erhält, der wird patita, d. i. fällt aus seiner Kaste [13]).

Zu den bhartavyâs gehören:

1. Der castratus; sämmtliche Autoren bedienen sich des Ausdruckes klîba, Nârada nennt ihn šaņdha.

2. Der tolle und geistesschwache, nach Nârada, Manu und Yâjnavalkya. Baudhâyana und Gautama erwähnen nur den geistesschwachen, (jada [14]) demnach schliessen sie auch den tollen aus. Âpastamba und Vasištha führen nur den tollen (unmatta) an.

3. Der patita [15]) nach Âpastamba, Višņu, Nârada und Manu; Yâjnavalkya rechnet auch den Sohn eines patita hieher. Nach Baudhâyaņa hat nur die aus der Kaste gestossene Mutter Anspruch auf Unterhalt, doch auch mit dieser soll man nicht sprechen.

---

[1]) Mit. II. 8. 6.

[2]) D. i. pratiloma-krameņa, M. II. 8. 2.

[3]) atîta vyavahârâs B. II. 2. 27, jedoch nicht solche, denen die Handlungsfähigkeit in Folge ihres Alters noch mangelt: aprâpta-vyavahâras B. II. 2. 26.

[4]) Vi., N., Y., M. 9. 201.

[5]) Vi.: rikthagrâhibhiḥ.

[6]) çaktyâ M.

[7]) akarmanaḥ B.

[8]) M.: atyantam. Mit. und K. yâvaj-jîvam.

[9]) N. Dasselbe folgt aus Y. 2. 142, wonach unkeusche und widerspänstige Witwen aus dem Hause zu vertreiben sind.

[10]) B. G. Va. Vi. Y.

[11]) B. M.

[12]) Â. 14. 1.

[13]) M. 9. 202 b, Mit. II. 10. 5.

[14]) jada ist nach Mit. II. 10. 2: vikalâ-'ntaḥkaraņo hitâ-'hitâ-'vadharaņâ-'kšama iti yâvat. Colebrooke übersetzt: deprived of the internal faculty, meaning one incapable of discriminating right from wrong.

[15]) Zum patita wird man, in Folge gewisser begangener Delicte. Die Mitâkšarâ II. 10. 2 erklärt brahmahâdiḥ.

4. Der mit einem Gebrechen oder chronischen Uebel behaftete. Baudhâyana nennt den vyâdhita, d. i. mit einer Krankheit behafteten, Višṇu und Yâjnavalkya den acikitsya-roga (der eine unheilbare Krankheit hat), Nârada den, der von einer langen und schweren Krankheit ergriffen ist (dîrgha-tîvrâ-'maya-grasta).

5. Diejenigen, denen ein Sinnes- oder Handlungsorgan fehlt. Višṇu nennt sie vikalâs, Manu nirindriyâs. Solche sind:

a) der Blinde (andha) nach Baudhâyana und Yâjnavalkya. Manu nennt den von Geburt blinden, dann

b) den Tauben (badhira) (Kullûka erklärt çrotra-vikalaḥ),

c) den Stummen (mûka),

d) Nârada und Yâjnavalkya führen den pangu an; auch Kullûka thut es bei der Erklärung des Wortes nirindriyâḥ [1]); es sind insbesondere solche, die an den Füssen lahm sind gemeint.

Nach Nârada sind auch kleinere Sünder (aupapâtika), so auch der Feind seines Vaters pitr-dvit hieher zu zählen. Baudhâyana reiht auch denjenigen der einer bösen Neigung fröhnt (vyasanin) unter die bhartavyâs ein. Auch nach Manu (9. 214 a) sind alle diejenigen, welche einen unerlaubten Lebenswandel führen vom Teil auszuschliessen, solche sind nach Kullûka zum Beispiel die Spieler, Hurer und dgl.

Aus den Texten des Baudhâyana und Yâjnavalkya geht hervor, dass ihre Aufzählungen nur exemplificativ seien. Die Mitâkšarâ [2]) versteht unter dem Ausdruck âdayas (und die übrigen) auch denjenigen, der in ein anderes âçrama eingetreten ist [3]) und jene, welche bei Nârada (13. 21) und Manu (9. 201) vorkommen und von Yâjnavalkya nicht angeführt werden. Es ist anzunehmen, dass bei keinem Autor die angeführten taxative zu nehmen sind. So lässt sich daraus, dass nach Âpastamba (14. 14) sämmtliche, die tugendhaft sind erben, schliessen, dass untugendhafte im allgemeinen vom Teil ausgeschlossen seien.

Der castratus und furiosus werden durch alle Autoren ausgeschlossen. Diesen ist der patita anzureihen, der jedoch nach Baudhâyana und Vasištha nicht nur erbunfähig ist, sondern auch keinen Anspruch auf Unterhalt hat.

Die angeführten Mängel müssen vor der Teilung vorhanden sein [4]). Das spätere Eintreten derselben zieht den Verlust des

---

[1]) M. 9. 201 b citirt in Mit. II. 10. 3 nirindriya hat an dieser Stelle wohl die in Mit. II 10. 4 gegebene Bedeututung nirgatam indriyam yasmâd vyâdhâdinâ. Colebrooke übersetzt who have lost a sense or a limb; Loiseleur Deslongchamps estropiés; nach dem Petersburger Wörterbuch bedeutete das Wort „gebrechlich." Kullûka erklärt kuṇi-pangvâdayo vikalendriyâḥ.

[2]) Mit. II. 10. 3.

[3]) Colebrooke gibt an die citirte Stelle des Vasištha finde sich 17. 43; im Text Bühler's ist sie jedoch 17. 26. Sie sagt jedoch nur aus, dass solche nicht erbfähig sind. Die nachfolgende Stelle des Vasištha 17. 21 zählt denselben unter den bhartavyâs nicht auf.

[4]) vibhâgât-prâk Mit. II. 10. 5.

Teiles nicht nach sich. Hören dagegen die Mängel später auf, so sind die bhartavyâs zur Uebernahme ihres Teiles zuzulassen [1]).

Daraus, dass bei der Bezeichnung der bhartavyâs das männliche Geschlecht gebraucht wird, folgt nicht, dass mit den angegebenen Mängeln behaftete Witwen und Töchter zum Teil zugelassen würden; auch sie sind ausgeschlossen [3]).

Die Töchter der bhartavyâs sind bis sie sich verehelichen zu erhalten [4]). Auch die Kosten ihrer Verehelichung haben die Erben zu tragen. Diese Töchter dürfen jedoch nur aurasâs oder kšetrajâs sein.

Auch ihre Weiber, die keine Söhne haben, sollen erhalten werden, wenn sie sich gut aufführen; sie sollen fortgejagt werden [7]), wenn sie einen unzüchtigen Lebenswandel führen oder sich auflehnen. Ihr Recht auf Unterhalt verlieren bloss widerspänstige jedoch nicht [8]).

Die Söhne der bhartavyâs sind erbfähig, jedoch nur die aurasâs derselben [9]) wie auch die kšetrajâs eines castratus. Višṇu erwähnt nur die aurasâs, nachdem er jedoch im Vorsatz auch den castratus aufgezählt hat und nun von deren Söhnen spricht, so ist wohl auch der Sohn des castratus gemeint, der eben nur ein kšetra-ja sein kann. Gautama [10]) erwähnt nur den klîba und jada als bhartavyâs und ruft nur den Sohn des letzteren zum Teil, demnach wäre der klîba nicht berechtigt einen kšetra-ja zu haben. Nârada sagt, die Söhne der bhartavyâs seien zum Teil berechtigt, jedoch ist es höchst wahrscheinlich, dass auch nach dem von ihm niedergeschriebenen Recht nur die aurasâs und kšetrajâs eines klîba succedirten. Die Söhne eines patita, in sofern sie nach der Tat des Vaters, welche den Ausschluss aus der Kaste nach sich zog, geboren wurden, sind vom Teil durch Višṇu [12]) ausdrücklich ausgeschlossen. Das Recht ihre Tochter zur putrikâ zu machen, haben bhartavyâs demnach nicht.

Aus dem gesagten geht hervor, dass die Weiber und Töchter der bhartavyâs der Rechtswohlthaten des neueren Rechtes nie

---

[1]) Mit. II. 10. 7 mit Berufung auf Y. 2. 122. Dr ist wie ein nach vorgegangener Teilung geborener zu betrachten.

[2]) West und Bühler Digest I. p 300.

[3]) Mit. II. 10. 8.

[4]) Y. 2. 141. b.

[5]) Die Mitâkšarâ 2. 10. 13 folgert dieses aus dem Worte ca des Textes Solche Deutelei ist jedoch nicht notwendig. Jede Tochter hat diesen Anspruch, s. Y. 2. 124 b, M. 9. 118, Vi. 15. 31 auch N. 13. 33 und 34.

[6]) Y. 2. 141 a und Mit. II. 10. 11, Vi. 15. 34, M. 9. 203

[7]) Vgl. Y. 1. 86 und M. 5. 149.

[8]) Mit. II. 15.

[9]) Y. 2. 141 a), M. 9. 203.

[10]) G. 28. 42.

[11]) N. 13. 22. b.

[12]) Vi. 15. 35: utpannâḥ. Es ist nicht der Moment der Zeugung, sondern der Geburt ins Auge gefasst.

teilhaftig wurden. Auch das Recht zu adoptiren erlangten die bhartavyâs nie. Die Rechtsanschauung des Volkes über die bhartavyâs petrificirte sich gleich nach ihrer Entstehung. Nachdem die Angehörigen der bhartavyâs eben nur Ansprüche aus eigenem Recht haben und somit einst allen übrigen Familiengliedern gleich standen, so erblicken wir in deren Rechtszustand die wichtigsten Indicien, hinsichtlich der innern Gestaltung und Verwaltung der Familie, in einer Periode, welche der in unsern dharma-sûtrâs dargestellten vorging.

Auf die Frage, ob man sich solcher, die zum Teil nicht berechtigt waren, aber einen Anspruch auf Unterhalt hatten, dadurch entledigen konnte, dass man ihnen einen Teil des Vermögens als vrtti-mûla anwies, aus dem sie denselben dann selbst decken mussten, lässt sich aus den Quellen nicht antworten.

Die bhartavyâs werden in folgenden Stellen angeführt: B. II. 2. 27, Â. 14. 1, G. 28. 41, Vasišţha 17. 27, Višņu 15. 32 und 33, N. 13. 21 und 22, Y. 2. 140, M. 9. 201—203.

B. II. 2. 27 atîta-vyavahârân grâsâcchâdanair bibhryur andha-jada-klîba-vyasani-vyâdhitâdînç câkarmanaḥ, patita-tajjâta-varjam. na patitaiḥ samvyavahâro vidhîyate. patitâm api tu mâtaram bibhryâd anabhibhâšamâņaḥ.

Â. 14. 1 jîvan putrebhyo dâyam vibhajet samam, klîbam, unmattam, patitam ca parihâpya.

G. 28. 41 jada-klîbau bhartavyau;
42 apatyam jadasya bhâgârham.

Va. 17. 27 bharaņam klîbonmattânâm.

Va. 17. 26 anançâs tv âçramântaragatâḥ, klîbonmatta patitâçca.

Vi. 15. 32 patita-klîbâ-'cikitsyaroga-vikalâs tv abhâga-hâriņaḥ.
33 riktha-grâhibhis te bhartavyâḥ.
34 tešâm caurasâḥ putrâ bhâga-hâriņaḥ,
35. na tu patitasya,
36 patanîye karmani tv anantarotpannâḥ.

N. 13. 21 pitrdviț, patitaḥ, šaņdho, yaç ca syâd aupapâtikaḥ, aurasâ api naite 'nçam labheran, kšetrajâḥ kutaḥ?
22 dîrgha-tîvrâ-'maya-grastâ jado-'nmattaka-pangavaḥ.
bhartavyâḥ syuḥ kule caite, tat-putrâs tv ança-bhâginaḥ.

Y. 2. 140 klîvo 'tha patitas, taj-jah, pangur, unmattako, jadaḥ,
andho, 'cikitsya-rogâdyâ bhartavyâḥ syur nirançakâḥ;
2. 141 aurasâḥ kšetrajâs tv ešâm nirdošâ bhâga-hâriņaḥ,
sutâç caišâm prabhartavyâ yâvad vai bhartr-sâtkrtâḥ.
2. 142 aputrâ yošitaç caišâm bhartavyâḥ sâdhu-vrttayaḥ,
nirvâsyâ vyabhicâriņyaḥ, pratikûlâs tathaiva ca.

M. 9. 201 anançau klîva-patitau jâty-andha-badhirau tathâ,
unmatta-jada-mûkâçca, ye ca kecin nirindriyâḥ;

9. 202 sarvešâm api tu nyâyyam dâtum çaktyâ manîšiṇâ.
grâsâchâdanam atyantam, patito hy'adadad bhavet.
9. 203 yady arthitâ tu dâraiḥ syât klîvâdînâm kathancana,
tešâm utpanna-tantûnâm apatyam dâyam arhati.
9. 214 a) sarva eva vikarmasthâ nârhanti bhrâtaro dhanam.

§. 24.

Ueber Enterbung.

Indem sämmtliche angeführte Erben, ein durch das Herkommen garantirtes Erbrecht haben, und auch die geteilten Verwandten der Seitenlinie nicht nur das Anfallsrecht, sondern auch das Warterecht haben, kann dasselbe durch keine Verfügung der Teilgenossen ohne Rücksicht darauf, ob sie in ungetrennter Gemeinschaft leben oder separirt sind oder des die Teilung vornehmenden Ascendenten aufgehoben werden. Es gibt jedoch Fälle, in welchen der Erbe der Volksansicht nach zu erben unwürdig ist [1]). So sind nach Baudhâyana und Vasišṭha [2]) die patitâs [3]) nicht nur vom Teil ausgeschlossen, sondern haben sogar ihren Anspruch auf Unterhalt verwirkt, nur der Mutter will Baudhâyana diesen Anspruch zuerkennen. Diese sind eigentlich erbunfähig, ebenso wie die âçramântaragatâs. Ein wirklicher Indignitätsfall findet sich erst im neueren Recht und zwar bei Nârada. Der Feind seines Vaters soll vom Teil ausgeschlossen werden, jedoch sein Anspruch auf Unterhalt wird anerkannt [4]). Nach Âpastamba [5]) soll der die Teilung vornehmende Vater einen Verschwender vom Teil ausschliessen [6]) und es erleidet keine Zweifel, dass teilende Collateralen dieselbe Verfügung treffen konnten. Aus der Tendenz dieser Massregel lässt sich folgern, dass der prodigus den Anspruch auf Unterhalt hatte.

Zu den angeführten Fällen der Erbunfähigkeit des patita und âçramântara-gata könnte man nach einigen [7]) auch denjenigen rechnen, der einen ungebührlichen Lebenswandel führt. Ein sol-

---

[1]) Vgl. die Indignitätsfälle des römischen Rechtes.

[2]) B. II. 2. 27 und Va. 17. 27

[3]) Die übrigen Autoren reihen die patitâs unter die bhartavyâs ein.

[4]) N. 13. 21. Nach Haradatta's Erklärung sind auch durch Âpastamba's Stelle 13. 3 Söhne, welche sich eines Vergehens gegen das eine ihrer Eltern schuldig machen, von der Nachfolge ausgeschlossen. Sie lautet avyati-kramaç cobhayoḥ. Er selbst bemerkt jedoch, dass andere derselben Stelle den Sinn beilegen, dass keines der Eltern die Söhne enterben könne.

[5]) Â. 14. 15.

[6]) Solche Ausschliessung hatte dieselben Motive wie die exheredatio bona mente facta. Nachdem nach indischem Rechte die einmal vorgenommene Teilung definitiv ist, so ist anzunehmen, dass die Kinder des Verschwenders an dessen Stelle traten und beteiligt wurden; ihr Teil jedoch der Verwaltung eines andern, nicht der ihres Vaters überlassen wurde, vgl. B. II. 2. 26.

[7]) G. 28. 38.

cher hätte auch auf so viel Vermögen als zur Bestreitung seines Unterhaltes notwendig ist, keinen Anspruch. Nach Haradatta's Erklärung sind darunter jene gemeint, die ihr Geld auf Huren und andere dgl. Persönlichkeiten vergeuden. Diese Ansicht drang nicht durch. Solche Personen gehören zu den bhartavyâs.

Â. 14. 14 sarve hi dharma yuktâ bhâginaḥ

15 yas tv adharmeṇa dravyâni pratipâdayati jyeštho 'pi, tam abhâgam kurvîta.

G. 28. 38 savarṇâ putro [1]) 'py anyâya-vrtto na labhetaikešâm.

Nach Manu [2]) verliert der älteste, der aus Habgier die jüngeren beschädigt, einen Teil des gemeinschaftlichen Vermögens sich zueignet[3]) sein Recht zum Teil und ist überdiess vom König zu bestrafen. Yâjnavalkya [4]) sagt nur, dass ein Gut, welches von einem oder dem andern weggenommen wurde und nach der Teilung zum Vorschein kommt, gleich zu verteilen sei. Die Mitâkšarâ führt zwar die über Veruntreuung handelnde Stelle des Manu an, folgert daraus aber nur, dass die Unterschlagung des gemeinschaftlichen Gutes sündhaft ist. Nachdem dieses der Fall ist, wenn sich der älteste desselben schuldig macht, der doch den Vater repräsentirt, so gilt dieses umsomehr von den jüngeren welche die Stelle der Söhne einnehmen. Nirgends findet sich jedoch in diesem Commentar ausgesprochen, dass die Veruntreuung die Verwirkung des Rechtes zum Teil nach sich ziehe. Sogar die Anwendung der Gewalt um die Rückgabe eines veruntreuten Gutes zu erzielen, soll nach Kâtyâyana vermieden werden.

M. 9. 213 yo jyešṭho vinikurvîta lobhâd bhrâtrn yavîyasaḥ, so jyešṭhaḥ syâd abhâgaçca, niyantavyaçca râjabhiḥ.

M. 9. 214 b na câdattva kanišṭhebhyo jyešṭhaḥ kurvîta yautakam.

---

[1]) Der Sohn einer cudrâ verliert auch nach Gautama 28. 37 den Anspruch zum vrtti-mûla, falls er ungehorsam ist.

[2]) M. 9. 213.

[3]) M. 9. 214 b

[4]) Y. 2. 126.

[5]) Mit. I. 9. 4—12. Dass auch der jüngere sündige erhellt nach der Mit. I. 9. 6 aus dem analogen Verhältniss des Stocks zum Kuchen (daṇḍâ-'pûpaka-rîtyâ sutarâm došo darçita eva). Ueber dieses Argumentum a fortiori gibt Colebrooke folgende interessante Notiz nach der Subbodhinî; If a staff to which a loaf is attached, be taken away by thieves, it is infered that assuredly the loaf also has been stolen by them. So in the case under consideration if the eldest who is independent and represents the father be criminal for withholding the goods, the same may surely be affirmed concerming the rest, if they do so. Andere Varianten s. in den Noten Colebrookes zu den Stellen des Dâya-bhâga 2. 25 und 3. 1. 15.

[6]) S. Vîramitrodaya f. 220 p. 2. l. 4 ff.: bandhunâ-'pahrtam dravyam balân naiva pradâpayet, s. West und Bühler Digest of Hindu Law II. Introduction p. XI. Remark. 6.

C.

Die Stellung der Weiber im indischen Erbrecht.[1]

§. 1.

Einleitung.

Die Weiber waren in ältester Zeit keine Rechtssubjecte. Gleich wie der Stamm das Immobile als Genossenschaftsgut besass, so waren auch sämmtliche Weiber des Stammes gemeinschaftliches Gut, das abwechselnd genossen wurde[2]. Es herrscht ein Zustand, den man am passendsten mit dem Ausdruck communal marriage bezeichnen könnte. Zur Zeit der Redaction der grhya-sûtrâs (Regeln, welche das indische Leben in der Familie, im Hause darstellen) und dharma-sûtrâs (Regeln, welche über die Verhältnisse der verschiedenen Gemeindeglieder untereinander sprechen) war jedoch schon die Exogamie herrschend geworden. Man heiratete immer ein Mädchen aus einem andern gotra (d. i. Stamme)[3] Bekanntlich zerfallen die Brahmanen in 8 gotra's, welche die sieben rši-s als ihre leiblichen Vorfahren ansehen; diese werden weiterhin in 49 gotra's geteilt, welche dann in Familien zerfallen. Die Liste, welche M. Müller gibt, ist aus Âçvalâyana's Çrauta-Sûtra's 12. 10. Gotra's gibt es übrigens bei den Kšatriyâs und Vaicyâs

---

[1]) Eine gedrängte Darstellung über das Recht der Frauen bei Griechen, Römern nnd Deutschen gibt Dr. Marquardsen in den Beilagen 253 und 254 der Augsburger Allgemeinen Zeitung.

[2]) S. weiter unten die noch vorhandenen Indicien, welche auf diesen Zustand hinweisen und die Successionsordnung im indischen Erbrecht §. 1. Als Reminiscenz an die Gemeinschaftlichkeit der Weiber bei den Indern kann die Anerkennung der Rechte der übrigen gelten, welche dadurch geschieht, dass das Mädchen sich im Tempel entjungfern lässt. So lesen wir bei Lubbock Origin of Civilisation p. 101: In India according to Grosse (Histoire abrégée des Cultes vol I p. 431) and particularly in the valleys of the Ganges, virgins were compelled before marriage to present themselves in the temples dedicated to Juggernaut and the same is said to have been customary in Pondicherry and at Goa. (vol II p. 108 ib.) Aehnliches geschah nach Strabo in Armenien p. 100 ib.

[3]) Âçvalâyana Grhya-sûtra 12. 15 Âpastamba citirt bei M. Müller History of ancient Sanscrit Literature p. 387. Yâjnavalkya 1. 53 a bei der Aufzählung der lakšaṇas, d. i. Wahrzeichen, mit welchen ein Mädchen ausgestattet sein soll; nur eine solche soll man wählen und Manu 3. 5.

ebenso wie bei den Brahmanen[1]). Heute zerfallen die ursprünglichen Kasten in viele Subdivisionen, welche kein connubium[2]) und meistens auch keine commensalität unter sich haben[3]). Reine Kasten sind nur mehr die Brahmanen und kšatriyâs. Vaiçyâs und Çûdrâs sind gegenwärtig sehr eng verbunden. Das ganze, was man sagen kann, ist, dass gewisse Kasten reinere Vaiçyâs, respective reinere Çudrâs sind als andere[4]). Die Brahmanen zerfallen gegenwärtig in zehn Tribus[5]) von denen fünf, die gaura insbesondere im nördlichen Indien wohnen[6]), während die drâvirâs im Dekhan zu finden sind. Ausser diesen zehn gibt es noch fünfzehn kleine Tribus (supplementary tribes). Die verschiedenen Tribus heiraten unter sich nicht. Die ursprünglichen gotra's finden sich mehr oder weniger in jeder Tribus. Die Gattinnen werden immer aus derselben Tribus, jedoch aus einem andern gotra, als dem des Bräutigams genommen[7]). Die kšatriyâs zerfallen ursprünglich in zwei Hauptklassen, die Sûrajbansî und Chandrabansî[8]) zu welchen die vier agni-kulâs kommen; heute sind sie in 36 Tribus geteilt. Es ist Gewohnheit immer aus einer andern Tribus zu heiraten. Das Bestreben jeder kšatriya-Familie geht dahin, ihre Töchter wo möglich in eine höhere Tribus zu verheiraten. Je höher ein Tribus steht, um so weniger wirkt bei ihr dieses Motiv des Familienehrgeizes. Da nebenbei die Kosten der Verehelichung des Mädchens bedeutend sind, so ist der Kindermord der Mädchen insbesondere bei den höheren Tribus der kšatriyâs en vogue[9]).

Die Autoren erwähnen 8 Formen der Eheschliessung. Leider liegen uns nur Âçvalâyana (1. 6), Manu (3. 27—34), Yâjnavalkya (1. 58 - 61) und Nârada (12. 39) vor. Sie führen dieselben Formen an, jedoch in abweichender Reihenfolge. Wir lassen sie der Uebersicht wegen nebeneinander folgen:

Âçvalâyana 1. 6.	Manu 3. und Yâjnavalkya 1.	Nârada 12. 39.
brâhma 1.	brâhma 27, 58.	brâhma
daiva 2.	daiva 28, 59. a. 1.	prâjâpatya
prâjâpatya 3.	ârša 29, 59 a. 2.	ârša
ârša 4.	prâjâpatya 30, kâya 60	daiva
gândharva 5.	âsura 31, 61 a. 1.	gândharva
âsura 6.	gândharva 32, 61. a. 2.	âsura
paiçâca 7.	râkšasa 33, 61. b. 1.	rakšasa
râksasa 8.	paiçâca 34, 61. b. 2.	paiçâca.

[1]) M. Müller H. A. S. L. p. 378.

[2]) Darüber, dass in alten Zeiten die verschiedenen Kasten untereinander connubium hatten, s. Atharva-Veda V. 17. 8 und meine Abhandlung über die Teilung der Erbschaft §. 12.

[3]) Hindu Castes and Tribes as represented in Benares. by the Rev. M. A. Sherring London. Trübner 1872 d. XXVII.

[4]) Hindu Castes und Tribes by Sherring p. 247.

[5]) Sherring p. 7.

[6]) S'erring p. 9.

[7]) Sherring p. 7.

[8]) Shering p. 120, Ueber den Unterschied zwischen Rajputs und Kšatriyâs s. Fr. Müller Allgemeine Ethnographie p 460 und 461

[9]) Ueber die in Benares im Jahre 1870 stattgefundenen Beratungen zur Verminderung dieser Kosten s. Sherring p. 122.

Wahrscheinlich waren die râkšasa und paiçâca-Formen die ältesten, obwohl sie Manu verpönt [1]; er muss jedoch selbst zugeben, dass die vier letzteren Formen der Eheschliessung bei kšatriyâs und dieselben mit Ausnahme der râkšasa-Form bei Vaiçyâs und Çûdrâs vorkommen [2]. In was diese zwei Formen der Aneignung eines Mädchens bestehen, erklärt Âçvalâyana folgendermassen [3]: 1. 6. 7 suptânâm pramattânâm vâpaharet sa paiçâco, 8) hatvâ, bhittvâ ca çîršâṇi rudatîm rudadbhyo haret, sa râkšasaḥ. Beide Formen sind sich so ähnlich, respective so verschieden, wie Diebstahl und Raub. Manu und Yâjnavalkya bezeichnen jedoch mit dem Namen paiçâca ein anderes Factum; so sagt Manu 3. 34 [4]) suptâm mattâm pramattâm vâ, raho yatro 'pagacchati

sa pâpištho vivâhânâm paiçâcaç câšṭamo 'dhamaḥ

und Y. 1. 61 b [5]) paiçacaḥ kanyakâchalât. Auch dadurch unterscheiden sich die beiden dharmaçâstrâs von Âçvalâyana, dass sie die paiçâca-Form nach der râkšasa-Form anführen. Später wurde der Raub zur Form [6]. So sagt Manu [7], dass die râkšasa- und gandharva-Form (Ehe durch Uebereinkommen, consensus) einzeln und vereint bei kšatriyâs als gesetzlich erwähnt werde, was Kullûka so erklärt: yadâ strî-punsayor anyonyâ-'nurâga-pûrvaka-samvâdena pariṇetâ yuddhâdinâ vijitya tâm udvahet, tadâ gândharva-râkšasau miçrau bhavataḥ [8]. Später blieb wohl nur die gegenseitige Uebereinkunft (samayân mithaḥ erklärt Y. 1. 61 a) d. i. die gândharva-Form.

Die während des Hochzeits-Rituals vorkommende Ergreifung der Hand der Braut (pâṇi-grahana) [9] und das darauf folgende

---

[1]) M. 3 25.

[2]) M. 3. 23.

[3]) 7) Schlafenden oder Trunkenen raube er sie, dies ist die paiçâca-(Form), 8) Tödtend und die Köpfe zerbrechend raube er die Weinende den Weinenden, dies ist die râkšasa-(Form). Weber indische Studien V. p. 284.

[4]) Lorsqu 'un amant s'introduit secrètement auprès d' une femme endormie, ou enivrée par une liqueur spiritueuse, ou dont la raison est égarée, cet exécrable marriage, appelé mode des Vampires est le huitième et le plus vil. Loiseleur Deslongchamps.

[5]) Die paiçâca-Ehe wird geschlossen durch Ueberlistung des Mädchens. Das Wegnehmen eines Mädchens ohne gegen Personen ihrer Umgebung angewendete Gewalt war wohl später zur Unmöglichkeit geworden.

[6]) Der Raub als Form findet sich in Indien noch jetzt bei den nicht arischen Khonds und Khols Lubbock Origin of Civilisation p. 88 und 89. Hinsichtlich anderer indogermanischer Völker sagt Lubbock p. 96 In Poland, Lithuania, Russia and ports of Prussia according to Seignior Gaya (Marriage Ceremonies p. 35) young men used to carry off their sweethearts by force, and then apply to the parents for their corsent.

[7]) M. 3. 26.

[8]) Wenn nach einem zwischen Mann und Weib in Folge gegenseitiger Liebe getroffenen Uebereinkommen, der Bräutigam die Frau, nachdem er sie im Kampf erbeutet hat, davonführt, so sind râkšasa und gândharva gemischt.

[9]) Indische Studien V. p. 317. Die einfache Ergreifung der Hand erlitt gewisse Modificationen, wenn ein Brahmane ein Kšatriyâ oder Vaiçyâ ehelichte. Das Ceremoniell war wohl für die verschiedenen Kasten dasselbe, s. Indische Studien V 285, 310 Note und 317. Wenn Weber p. 285 bemerkt, es fände sich eine directe Angabe hinsichtlich des bei den verschiedenen Kasten

Betreten des Steines (açma-kramana) durch die Braut, scheinen auf die Ergreifung der Braut beim Raub und die darauffolgende Beförderung derselben über Stock und Stein bis zum Wohnort des Bräutigams, hinzudeuten. Man könnte das Ergreifen der Hand allenfalls als symbolische Besitzergreifung fassen, wie auch die Betretung des Steines als symbolischer Act, der die Ueberwindung alles dessen, was sich der Braut künftig feindlich entgegenstellen würde, andeuten soll, erklärt wird. Jedoch wurde nie ein Symbol als solches eingeführt, und man kann in einem solchen Acte immer die Verkürzung früher wirklich stattgefundener Handlungen erblicken.

Die andere alte Form der Eheschliessung wird âsura genannt. Die darauf bezüglichen Stellen sind:

M. 3. 31 jnâtibhyo draviṇam datvâ kanyâyai caiva çaktitaḥ. kanyâ-pradânam svacchandyâd âsuro dharma ucyate [1]).
Y. 1. 61 a) âsuro draviṇâ-'dânâd [2]). —
Âçv. 1. 6. 6 dhaneno 'patošyo 'payaccheta, sa âsuraḥ [3]).

Die Aneignung des Mädchens geschah in Folge eines vorangegangenen Kaufes, bei welchem man sich über den Preis einigte. Dieser Preis heisst çulka [4]). Aus Manu 3. 24 erhellt, dass diese Form bei Vâiçyâs und Çûdrâs insbesondere verbreitet war; doch kam sie auch bei kšatriyâs, ja sogar bei Brahmanen vor [5]), obwohl Manu [6]) bei letzteren nur die vier ersten Formen der Eheschliessung zulassen will. Tatsächlich wird noch heute [7]) in Indien die Ehe durch Kauf geschlossen. Für das Alter des Kaufes als zur Aneignung eines Mädchens vorgenommenen Rechtsgeschäftes spricht auch die coemtio bei den Römern und der Fraukauf bei

gemachten Unterschiedes, so will ich entgegnen, dass die citirten Stellen des Çânkhâyana 1. 14. 13—15 und des Pâraskara I. 9. 4 sich nur auf die dem Lehrer von seinem sich verehlichenden Schüler zu bietende Wahlgabe (vara) beziehen, die nach der Kaste, d. i. wohl auch socialen Stellung des Schülers eine andere war. Auch heute ist das Hochzeits-Rituell der Çûdrâs von dem der dvijâs kaum verschieden, s. Sherring Hindu Castes und Tribes p. 252.

[1]) Si le prétendu reçoit de son plein gré la main d'une fille, en faisant aux parens et à la jeune fille des présens selon ses facultés, ce mariage est dit celui des mauvais Génies. Loiseleur Deslongchamps. Asura bedeutet jedoch in der älteren Sprache einen Geist, oder geistig im allgemeinen und wird insbesondere darunter Varuṇa, (wohl der höchste der vedischen Götter) verstanden. cf Ahura-Mazdâo im Zend.

[2]) Die Âsura-Ehe wird geschlossen durch Annehmen von Gut. Stenzler.

[3]) Nach Befriedigung durch Geld, wohne er ihr bei, dies ist die Âsura-(Form) Weber.

[4]) Mitâkšarâ II. 11. 6: çulkam, yad gṛhîtvâ kanyâ dîyate. Dass ursprünglich das Mädchen keinen Anspruch auf das çulka haben konnte, wie man aus M. 3. 31 folgern könnte, wird sich aus Folgendem ergeben

[5]) M. 3. 23.

[6]) M. 3. 24.

[7]) Duncker Geschichte der Arier 3. Ausgabe. Leipzig 1867, p. 180.

den Deutschen[1]). Das pretium erhielt der bisherige Inhaber der Gewalt über die Frau. Die Auffassung, es handle sich um einen Kauf des Mundiums über die Frau, datirt aus späterer Zeit. Bei den Franken war der Fraukauf schon zur Form geworden.

Bei den Indern trat neben diese Art der Eheschliessung eine andere Form, bei welcher für das Mädchen ein bestimmter Preis gegeben wird; sie heisst ârša[2]). Der Preis ist ein Rinderpaar; (go-mithuna) so sagt Âçvalâyana 1. 6. 3 gomithunam datvo 'payaccheta. sa âršaḥ[3]) und Yâjnavalkya 1. 59 a) âdâyâ 'ršas tu godvayam[4]); er kann aber auch aus zwei Paaren bestehen, so sagt Manu 3. 29

ekam go-mithunam dve vâ varâd âdâya dharmatah
kanyâ-pradânam vidhivad, âršo dharmaḥ sa ucyate[5]).

Freilich erklärt sich Manu[6]) dagegen, dass im Rinderpaar[7]) ein çulka (Kaufpreis für das Mädchen) zu sehen sei, wie dieses einige irrig meinen. Es wäre dieses Vorgehen immerhin ein Kinderverkauf. Behalten jedoch die Verwandten des Mädchens dieses çulka nicht, so sei es purement une galanterie faite à la jeune épouse et un témoignage d'affection[8]).

Nicht das kleinste soll der Vater annehmen; auch den Scheinkauf will also Manu[9]) nicht dulden, warum auch Kullûka das Wort dharmataḥ in Manu 3. 29 so erklärt: dharmârtham, yâgâdi-siddhaye, kanyâyai vâ dâtum, na tu çulka-buddhyâ grhitvâ[10]). Nicht einmal ein çûdra soll ein çulka annehmen[11]), auch habe man nie gehört, dass eine solche Praxis bei früheren Generationen

[1]) Auch bei den Griechen wurde in der älteren Zeit die Braut ihrer Familie durch Erlegung eines ziemlich hohen Kaufpreises (grösstenteils in Rindern bestehend) abgekauft. Fr. Müller Allgemeine Ethnographie p 516. Vgl. jedoch Gans Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung I, p. 299 Hinsichtlich des isländischen Rechts s. Gans IV p. 481. Der Verlobung folgt der Kaufpreis für das Weib (mundr). Es gibt keine giltige Ehe, wo nicht ein Kaufpreis vorhergeht und um eine rechtmässige Ehe zu bezeichnen, sagt man die Frau sei mundi keypt, d. h. für das mundr gekauft.

[2]) M., Y. und N. führen sie als die dritte, Âçvalâyana als die 4. Form an.

[3]) Ein Rinderpaar gegeben habend, wohne er bei ihr, dies ist die ârša-Form) Weber.

[4]) Wenn er ein Rinderpaar empfängt, Ârša.

[5]) Geschieht das Geben des Mädchens vorschriftsmässig, nachdem er dem Gesetz nach (dharmataḥ) vom Bräutigam ein oder auch zwei Rinderpaare erhalten, so wird dies Ârša-Form genannt

[6]) M. 3 53.

[7]) In späterer Zeit wurde das çulka wohl zurückgegeben So scheint es dass das Rinderpaar, welches der Vater beim kanyâ-pradâna (Uebergabe des Mädchens) dem Bräutigam gibt, das von demselben erhaltene çulka ist. S. Indische Studien V. p. 311 und auch Kaucika-Sûtra 79 3 auf den Seiten 400, 401, 407.

[8]) M. 3. 54 b. arhaṇam tat kumâriṇâm ânrçansasya ca kevalam.

[9]) M. 3. 51.

[10]) Daher übersetzt Loiseleur Deslongchamps „pour l'accomplissement d'une cérémonie religieuse ou pour le donner à sa fille, mais non comme gratification s. meine Uebersetzung in der Note 5.

[11]) M. 9. 98 a.

stattgefunden habe [1]), sie sei ein verdeckter Töchterverkauf (channam duhitr-vikrayam) [2]).

Später war wohl das çulka ein bestimmter Wert, d. i. wohl ein Rinderpaar. So sagt Manu 8. 369, dass ein Mädchen, das ein anderes befleckt [3]), dem Vater das zweifache des çulka zahlen müsse. Dafür, dass das çulka denn doch ein für das Mädchen gegebener Kaufpreis ist, lassen sich folgende Stellen anführen. Nach Manu 8. 316 soll derjenige, welcher ein Mädchen aus derselben Kaste liebt, wenn der Vater einwilligt, das çulka geben, jedoch verliert ein Vater das Recht zum çulka, wenn er seine Tochter am Heiraten gehindert hat [4]). Ist der çulka-da (derjenige der das çulka gab), gestorben, so muss der Vater sein Mädchen dem devar, d. i. dem jüngern Bruder desselben geben [5]). Hat der Vater die eine seiner Töchter gezeigt, jedoch die andere gegeben, so kann der vodhar (der die Frau wegführende) für das eine çulka beide nehmen [6]).

Bei Yâjnavalkya findet sich das çulka Vers 2. 144 unter den Gütern, welche das strîdhanam bilden, worüber unten. Schliessen auf die Praxis des Fraukaufs lässt Y. 2. 146 b:

mrtâyâm dattam âdadyât, pariçodhyo 'bhaya-vyayam [7]),

was die Mitâkšarâ [8]) so erklärt: yadi vâg-dattâ mrtâ, tadâ yat pûrvam aniguliyakâdi-çulkam varena dattam, tad vara âdadîta, d. h. stirbt die Braut, so soll der Bräutigam das aus Ringen und anderem bestehende çulka [9]), welches früher gegeben wurde, zurücknehmen. Ferner sagt Yâjnavalkya [10]), dass derjenige, welcher seine Tochter versprochen hat und zurücknimmt, dem Bräutigam alle Kosten sammt Interessen vergüten müsse, jedoch nach der Mitâkšarâ [11]) nur dann, wenn kein Grund vorhanden ist dieselbe zurückzunehmen (apahâra-kâranâbhâve). Einen solchen Grund gibt Yâjnavalkya 1. 65 b an:

dattâm api haret, pûrvâc chreyânç ced vara âvrajet [12]),

was ursprünglich wohl so zu verstehen ist, er dürfe sie zurück-

---

1) M. 9. 100 a.
2) M. 9. 98 b und 100 b.
3) anguli-prakšepena nâçayet sagt Kullûka (durch Einschieben ihres Fingers).
4) M. 9. 93.
5) M. 9. 97, jedoch nur wenn sie einwilligt sagt Manu; dieser Zusatz ist wohl neu, vgl. Nirukti 3. 15 devaro kasmâd dvitiyo vara ucyate.
6) M. 8. 204.
7) If she die (after being affianced (he i. e. the bridegroom) shall receive back what he has given, deduction being made for the expenditure on both sides. Roer und Montriou.
8) Mit. II. 11. 30.
9) Colebrooke übersetzt he shall take the rings and other presents or the nuptial gratuity.
10) Y. 2. 146 a.
11) Mit. II. 11. 27.
12) Doch darf er die gegebene nehmen, wenn ein besserer Bräutigam als der frühere kommt. Stenzler.

nehmen, wenn ein Bräutigam kommt, welcher mehr für die Tochter gibt, obwohl nach der Mitâkšarâ unter einem besseren ein solcher zu verstehen ist, der den früheren an Wissen oder vornehmer Abstammung weit übertrifft, während der frühere ein Verbrecher ist, oder sich sonst übel aufführt [1]. Zu bemerken ist noch, dass der Vater nach Manu [2] und Yâjnavalkya [3] die nicht in die Augen fallenden Fehler seiner Tochter ebenso anzugeben hat, wie man zur Angabe der nicht sichtbaren Fehler eines Thieres verpflichtet ist; sonst wird er bestraft.

Ein anderer Beweis, dass der Fraukauf gang und gäbe gewesen sein muss, liegt darin, dass sogar Âpastamba den Scheinkauf bei der Verehlichung als Form zulassen muss. Nachdem er sub 13. 13 gesagt, ein Recht ein Kind zu verschenken oder zu verkaufen gebe es nicht [4], erklärt er: „bei der Hochzeit ist ein beliebiges Geschenk an den, welcher die Tochter hat, nach dem Gesetz zulässig, und es basirt dieser Brauch auf der Çruti (Offenbarung [5])." Es sei dem Vater ein Wagen und hundert Kühe zu geben, jedoch habe er selbe zurückzugeben. Im allgemeinen sei das Wort Kauf dei der Hochzeit nur der Erklärung wegen gebraucht, da die Verbindung durch das Gesetz erfolgt [6].

---

[1]) yadi pûrvasmâd varât çreyân vidyâbhijanâdy-atiçaya-yukto varaḥ âgacchati, pûrvasya ca pâtaka-yogo durvrtatvam vâ.

[2]) M. 8. 205 und 224, 9. 73.

[3]) Y. 1. 65 a.

[4]) Â. 13. 11 dânam kraya-dharmaç câpatyasya na vidyate.

[5]) Â. 13. 12 vivâhe duhitrmate dânam kâmyam dharmârtham çrûyate. (It is declared by the Veda, that at the time of marriage a gift to procure certain benefits, should be made (by the bridegroom) to the father of the bride, in order to fulfil the law Bühler) tasmâd duhitrmate 'dhiratham çatan deyam, tam mithuyâ kuryâd 'iti; tasyâm kraya-çabdaḥ samstuti-mâtram; dharmâd dhi sambandhaḥ. (for the union is effected for the acquisition of spiritual merit.)

[6]) Bemerkenswert ist, dass die Gabe von einem Wagen und hundert Kühen sich auch bei Çankhâyana findet; so sagt er 1. 14 16 „adhiratham çatam duhitrmate." (Indische Studien V. p. 333); was sein Scholast (J. St. V. p. 335) so erklärt: abhrâtrmatî-pitre dem Vater einer solchen die keine Brüder hat. Die Stelle findet sich auch bei Pâraskara 1. 9. 5 (J. St. V. p. 351) wozu Jâyarâma sagt: yasya duhitara eva, na putras, tasmai rathâdikam gavâm çatam dattvâ duhitaram udvahet; tat-parikrayâya 'dhiratham dânam. Der Töchter hat und keinen Sohn, dessen Tochter führt er weg, nachdem er ihm einhundert (Kühe) nebst einem Wagen gegeben hat. Um sie einzutauschen ist ein Wagen nebst (100 Kühen) die Gabe. Die Erklärung des Wortes duhitrmat als eines solchen der nur Töchter hat ist willkürlich; es bezeichnet einen der eine Tochter hat. Es handelt sich wohl um einen Verkauf der Tochter, für die ein Wagen und hundert Kühe als Preis angesetzt sind. Da jedoch das çulka nur ein Rinderpaar oder zwei Rinderpaare sind, so könnte man sich veranlasst fühlen hier einen besondern Fall vor Augen zu haben. Ein Vater, der nur eine Tochter hatte, machte in späterer Zeit dieselbe zur putrikâ, d. i. verehelichte sie, mit der Bedingung, dass sie und ihre Söhne, als seine männlichen Descendenten zu gelten habe, um so die Vollbringung der Todtenopfer für sich und seine Ahnen zu sichern. Sehr alt kann jedoch diese Sitte nicht sein, da durch die Möglichkeit seinem Weibe durch einen andern einen Sohn Sohn zeugen zu lassen, falls man dazu unfähig geworden war, jedem offen

Eine solche gekaufte Frau kam in den ausschliesslichen Besitz ihres Gatten. So lesen wir [1]) anrtam eŝâ karoti, yâ patyuḥ krîtâ saty, athânyaiç carati. Unrecht thut diejenige, welche, obwohl sie von ihrem Gatten gekauft ist, sich mit anderen abgibt. Auch kann der Mann verlangen, dass die gekaufte eine Jungfrau sei [2]). Daraus geht hervor, dass die Töchter des Stammes zur Zeit der Endogamie an einem Mann nicht gebunden waren.

Note. Als in späteren Zeiten die Weiber nicht mehr so zu allen Arbeiten verwendet wurden wie früher, sank ihr Nutzwert bedeutend und somit auch ihr Tauschwert. Nachdem die Töchter von ihrer Familie Unterhalt zu beanspruchen berechtigt waren, erhielt man sie jetzt leicht umsonst. Nur Männer, welche das Interesse der Mädchen weniger erweckten, mussten kaufen. (Die Behandlung der Mädchen, welche in der Familie blieben, war schwerlich beneidenswerth, s. übrigens §. 5). Auf solche bezieht sich wohl die Nirukti VI. 9 zu Rg Veda I. 109. 2 vijâmâtâ iti çaçvad dakŝiṇâyâḥ krîtâ-patim â-cakŝate a-susamâptah iva varo 'bhipretah [3]).

Die übrigen Formen der Eheschliessung als brâhma, daiva, prâjâpatya kamen ursprünglich nicht vor. Sie sind durch die Priester ersonnen und wurden im Anfang nur von ihnen angewendet [4]). Es können übrigens diese Formen als religiöse Ceremonien sehr gut folgen, nachdem das Rechtsgeschäft über die Tochter schon abgeschlossen ist.

---

stand; auch das Recht der übrigen Stammgenossen nur durch Söhne eine Beschränkung erleiden konnte und niemand berechtigt war, durch Heranziehung eines Eidams, die Rechte der übrigen Teilgenossen zu schmälern, wie auch der Umstand, dass Weiber ursprünglich eben nicht besitzfähig waren, die Möglichkeit eine Tochter als Sohn proclamiren zu können, gänzlich ausschliest. Ist demnach der Preis von 100 Kühen und einen Wagen wirklich für eine brüderlose bestimmt, und sollte dadurch den Vater ein Aequivalent geboten werden, wenn er es zuliess, dass diese Tochter in eine andere Familie trete, so kann nur die Grösse des Aequivalents neu sein. (Schon die Nirukti und Manu 3. 11, wie auch Y. 1. 53 a) raten ab, eine solche zu ehelichen).

[1]) Kâthaka 36. 5 (s. Indische Studien III. 451).

[2]) M. 9. 72. Inwiefern der Dialog des Yama und der Yamî, wo letztere ihren Bruder zur Beiwohnung auffordert, s. Rg Veda 10. 10 und Atharva Veda 18. 1 als Beleg für die einstige Existenz der Endogamie angeführt werden könnte, lasse ich einstweilig dahin gestellt

[3]) Mit dem Worte vijâmâtar bezeichnen die Bewohner des Dekhan den Gatten einer gekauften; es ist dieser ein Werber, der nicht vollkommen ist, (d. i. nicht alle Eigenschaften hat, die man beanspruchen würde).

[4]) Âçv 1. 6. 1) Wenn er das Mädchen gebadet und geschmückt hingibt so ist dieses eine Brâhmaheimführung. 2) Wenn er sie geschmückt einem Priester gibt, nach Darbringung eines Opfers, so ist dies eine daiva- (Ehe), Weber J. St. V. p. 284, — Y. I. 60: Wenn die Braut dem Bewerber mit den Worten „vollzieht miteinander die Pflichten“ gegeben wird, so heisst die Ehe **kâya (Prâjâpatya)** Stenzler.

Die Aneignung eines Mädchens durch Raub und später durch Kauf, lässt die Idee, dass demselben etwas mitgegeben wurde (dos, propter onera matrimonii) gar nicht aufkommen. Auch bei den Deutschen gab es keine Pflicht das Mädchen zu dotiren, und das phaderphium (fioh) ist wohl verhältnissmässig neu. Die Frauen waren in Indien ebenso vermögenlos [1]), wie die uxores in manu mariti in Rom. Was sie erwarben [2]), das gehörte dem Gewalthaber; sie waren alieni juris und stunden mit den Söhnen und Sclaven auf einer Stufe. Während jedoch die Söhne jure sanguinis ein Recht zum Familiengut haben, so sind die Töchter davon ausgeschlossen [3]). Sie haben einen Anspruch auf Unterhalt, sind jedoch nach der Auffassung des älteren Rechts nie unabhängig. Der Vater hütet sie in ihrer Kindheit, der Gatte in ihrer Jugend, die Söhne wenn sie alt ist; das Weib verdient die Unabhängigkeit nicht [4]). Eine kinderlose sollen die Verwandten ihres Mannes beschützen [5]), die auch über die Verwendung der Witwe (beim Arbeiten) entscheiden [6]). Nur wenn die Familie ihres Mannes ausgestorben oder gänzlich hilflos ist, fällt sie unter die Tutel der Familie ihres Vaters [7]) zurück.

Wie nahe die Weiber den übrigen Gütern standen, geht daraus hervor, dass sie neben andern Sachen [8]), die nicht geteilt werden sollen, aufgeführt werden. Als solche Güter führen sie Uçana [9]) und Manu [10]) an. Kullûka erklärt nun striyas mit dâsyâdyâyâs (Sclavinen und andere), sie sollen nicht verteilt werden, sondern angehalten werden für die verschiedenen Teilgenossen gleich viel zu arbeiten (tulyam karma kârayitavyâh). Es ist nicht

[1]) M. 8. 416 bhâryâ putraçca dâsaçca traya evâdhanâḥ smrtâḥ,
yat te samadhigacchanti, yasya te tasya tad dhanam.

[2]) Sie waren also nicht eingesperrt, wie heute die Frauen der kšatriyâs, die für die Agricultur verloren gehen, (Sherring p. 119) sondern mussten arbeiten.

[3]) B. II. 2. 28 nirindriyâ hyâdâyâçca striyo matâ, iti çrutiḥ kraftlos sind die Weiber und nicht berechtigt zum Teil am Familiengut. Bühler übersetzt: Women are not considered to have a right to sacred texts; auch nach M. 9. 18 sind die Weiber nirindriyâs, was Loiseleur Deslongchamps „privées de la conaissance des lois“ erklärt.

[4]) B. II. 28 = N. 31 ≐ M. 9. 3:
pitâ rakšati kaumâre, bhartâ rakšati yauvane,
putrâs tu sthavire bhâve, na strî svâtantryam arhati.
Der erste pada des zweiten Verses lautet bei Manu 9. 3 rakšanti sthâvire putrâḥ; den zweiten pada des zweiten Verses citirt nach Nârada die Mitâkšarâ II. 1. 25. Dasselbe mit andern Worten sagt M. 5. 148 und Y. 1. 85 a.

[5]) Y. 185 b.

[6]) N. 28.

[7]) N. 29.

[8]) S. über die Verteilung im indischen Erbrecht §. 5.

[9]) Citirt in Mit. I. 4. 26.

[10]) M. 9. 219.

abzusehen warum wohl Sclaven [1]), nicht aber Sclavinen geteilt werden könnten. Gewiss sind unter den striyas die Töchter des Stammes zu verstehen [2]), welche, wenn sich der Stamm teilte, selbst entscheiden konnten, zu welchem Teil sie sich schlagen wollten. Als in späteren Zeiten die Exogamie herrschend wurde und die gekauften Frauen in dem Besitz des einzelnen Teilgenosssen immer häufiger wurden, erlangten diese Stellen den Sinn, dass Weiber, welche vor der Teilung im ausschliesslichen Besitz eines einzelnen waren, auch nach der Teilung im Besitz desselben verbleiben sollten. Dieses sagt Gautama 26. 45 [3]) strîšu ca sam yuktâsu, 44 — anišṭo vibhâgaḥ Nor (should a partition be made) in the case of women connected (with members of the family [4]) (Bühler). Die Mitâkšarâ [5]) citirt ebenfalls Manu 9. 219, und erklärt striyas durch dâsyâs [6]), d. i. Sclavinen, jedoch sollen nach ihrer Ansicht nur die der Zahl nach ungleichen (d. i. der Rest, der sich unter die Zahl der Teilenden, die grösser ist als die ihrige) nicht verkauft und deren Preis geteilt werden, sondern sie sollen abwechselnd von den Teilgenossen zur Arbeit verwendet werden; dagegen seien solche, mit denen der Vater in geschlechtlichem Verkehr lebte, auch wenn sie der Zahl nach gleich sind, (d. i. ohne Rest verteilt werden könnten), zwischen den Söhnen nicht geteilt werden; dieses folge aus G. 28. 45. Die ganze Auslegung der Mitâkšarâ, wonach unter striyas gerade Sclavinen und von denen nur die ungleichen verstanden werden sollen, entbehrt jedes Anhaltspunctes [7]).

Ein Recht schienen die Weiber schon sehr früh besessen zu haben. Die Töchter konnten beanspruchen, dass sie ihr Vater oder ihre Brüder verheirateten [8]). Wartet ein Mädchen, das ṛtumatî ist (schon die Regeln hat), drei Jahre vergeblich auf einen Mann, so kann sie sich, ohne eine Sünde zu begehen selbst einen nehmen [9]). Auffallend ist, dass schon der Ṛg Veda als Tatsache constatirt, dass schöne Weiber ihre Gatten selbst wählen könnten [10]), während

---

[1]) Es wäre denn sie bildeten das Voraus des ältesten, wie dieses nach M. 9. 150 bei dem Pflugknecht der Fall ist, siehe: Ueber die Verteilung §. 10.

[2]) Obwohl der Ṛg Veda z. B. 8. 46. 33 schon von Sclavinen weiss, so datiren vielleicht die Regeln, welche bei der Verteilung galten aus noch früherer Zeit.

[3]) Citirt in Mit. I. 4. 22.

[4]) Vgl. jedoch Haradatta's Erklärung: Female sclaves, being taken for enjoyment by any one of the brethren or coheirs belong exclusively to him.

[5]) Mit. I. 4. 16.

[6]) Mit. I 4. 22.

[7]) Wollte man darin, dass nach M. 9. 119 ungleiche Ziegen und Schafe nicht geteilt werden sollen, sondern zum Voraus des ältesten gehören, eine Analogie finden, wodurch die Ansicht der Mitâkšarâ hervorgerufen wurde, so bleibt noch immer fraglich, warum striyas Sclavinen bedeutet.

[8]) Später konnten sie auch Ausstattung beanspruchen, N. 33, Y. 2. 124 a. Ist niemand der sie zur Ehe geben kann, so soll das Mädchen selbst einen passenden Bräutigam wählen, Y. 1. 64 b.

[9]) So zog Sâvitrî aus sich einen Gatten zu suchen.

[10]) Allbekannt ist der svayam-vara der Damayantî. Unstreitg ereignete sich dieses nur bei Weibern aus der société, nicht aber bei Weibern aus dem Volke, s. Einleitung S. 8.

andere mit dem Reichtum des sie suchenden sich zufrieden geben müssten, 10. 27. 12:

kíyatî yóšâ maryató vadhûyóḥ,
páriprîtâ pányasâ vâryeṇa;
bhadrâ vadhûr bhavati yát supéçâḥ,
svayám sâ mitrám vanute jáne cit!

Ueber das Recht der Gattinen, ihren Gatten zu verlassen und sich ein zweitesmal zu verehelichen, das sie in späterer Zeit unstreitig erlangten, jedoch in Folge des später zur Geltung gelangenden ekapatitva-dharma wieder einbüssten, s. die Successionsordnung im indischen Erbrecht unter dem paunarbhava §. 8 und Atharva Veda 18. 3.

Ob die Weiber zu Zeiten der Dichter der Hymnen des Rg Veda schon Mobilien besassen, ist fraglich. Unstreitig wird von geschmückten Weibern gesprochen; freilich spricht der Rg Veda so z. B. im Hymnus 8. 46. 33 auch von geschmückten Sclavinen, welche den Schmuck doch nicht ihr Eigen nemen konnten. Der Hymnus I. 109. 2 deutet darauf hin, dass der Schwiegersohn und Bruder des Weibes demselben Geschenke machten, offenbar Schmucksachen, welches Recht jedoch die Frauen derzeit zu ihren Schmuck besassen, erhellt aus diesen Stellen nicht [2]).

Einzelne Stellen deuten darauf hin, dass die Frauen eine schon ziemlich unabhängige Stellung einnahmen. So sagt Rg Veda 10. 85. 46 [3]), die junge Frau möge über ihren Schwiegervater, ihre Schwiegermutter, die Schwestern ihres Mannes und ihre Schwäger herrschen. Im Rg Veda IX. 112. 3 sagt der Dichter:

kârúr ahám, tató 'bhıšág,
upala-prakšiṇî nanâ;
nânâdhiyo vasûyávó,
'nu gâ iva tasthima [4]).

Die Frau scheint hier nicht nur einen unabhängigen Erwerbszweig zu haben, sondern denselben auch selbstständig zu verfolgen. Im Atharva Veda 18. 3. 1 betet der Dichter zu Gott, er möge der Witwe hier Kinder und Güter verleihen, (tásyai prajâm drávinam cehá dheḥi).

Auf die einstige Gemeinschaft der Weiber weist die oben citirte Stelle aus dem Kâthaka, wonach eine gekaufte, (also nur die) unrecht thut, wenn sie mit andern als dem Käufer umgeht; ferner die Verehrung der Huren [5]), wie auch, dass die Zugäng-

---

[1]) R. V. 10. 18. 7, 10. 71. 4 = 4. 3. 2.

[2]) Eingehendes über das Recht des Weibes am Schmuck s. weiter unten, unter dem strîdḥana.

[3]) Indische Studien V, p. 193.

[4]) Muir Original Sanscrit Texts V. 424 übersetzt: I am a poet, my father is a doctor und my mother a grinder of corn. With our different views seeking to get gain we run after (our respective obyects) as after cattle (prakšiṇî wohl von parc wie Grossmann angibt).

[5]) S. Lubbock. Origin of Civilisation, second edition London 1870, p. 104. 105.

lichkeit der Weiber als epitheton ornans für Götter gebraucht wurde; so sagt Rg Veda I. 66. 5 von Agni:

duróka-çociḥ, krátur ná nítyo,
jayéva yónâv áram viçvasmai.

Auch könnte Rg Veda 10. 85. 37 und 38 hier angeführt werden, welche Strofen von einer Mehrheit der Gatten sprechen.

10. 85. 37 tâm pûšan chivátamâm érayasva,
yásyâm bîjam manušyâ vápanti;
yâ na ûrû uçatî viçráyâte,
yásyâm uçántaḥ prahárâma çépam.
38. b púnaḥ pátibhyo jâyâm dâ, agne, prajáyâ sahá

und Atharva Veda 14. 2. 14:

âtmanvâty urvárâ nárîyám âgan,
tásyâm naro vapata bîjam asyâm.

Auch die Verbote des Verkehrs der Frauen mit den Verwandten ihres Gatten, scheinen auf den Zustand des communal marriage noch hin zu deuten [1]), wie auch Stellen, nach welchen der Sohn eines Bruders für den Sohn aller Brüder gelten soll [2]). Einen weiteren Beleg für die einstige Gemeinschaft der Weiber liefert die Stellung des gudhotpanna in der Successionsordnung (s. meine Dissertation über dieselbe §. 9). Jedenfalls bemerkenswert ist es, dass die Indogermanen nicht nur eine allen Männern gemeinschaftliche Bezeichnung des Schwiegervaters, der Schwiegermutter und der Schwiegertochter kennen, sondern auch einige derselben dieselbe Benennung für den Schwiegersohn und den Bruder des Mannes haben [3]). Dieser Umstand spricht für die Entwicklung der Exogamie noch vor der Trennung, woraus sich aber eben nicht als unabweisbare Folgerung ergibt, dass im indischen Leben, zur Zeit der Abfassung der dharma-sûtra's alle Spuren des früheren Zustandes verwischt waren [4]).

[1]) M. 9. 143.

[2]) Va. 8, Vi. 15. 42 und M. 9. 182. — Vi. 15. 41 und M. 9. 183 sagen dasselbe vom Sohn einer Gattin; er soll als Sohn aller Gattinen gelten.

[3]) Indische Studien I. 328.

[4]) Ich erlaube mir hier auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass Namen wie Vater, Mutter, Bruder, Tochter ursprünglich auch die Stellung verschiedener Individuen innerhalb des Stammes bezeichnet haben können; so könnte patar wohl zur Bezeichnung des Stammeshäuptlings verwendet worden sein, und später als Ehrenbezeichnung auf den Erzeuger übertragen worden sein (vgl. pati), wie denn auch umgekehrt janaka kuning, d. i. Erzeuger, zur Bezeichnung des Königs verwendet wurde. Auch darauf muss ich hinweisen, dass der Sohn im indischen Recht immer putra genannt wird, ein Wort, das sich nur noch im Zend findet und dessen Wurzel mit zeugen nichts zu tun hat (dasselbe gilt von der Bezeichnung „Tochter"). Die Sohnschaft wurde eben nicht durch Zeugung begründet, sondern durch die Geburt von einem der Weiber des Stammes, daher auch das Wort sunus, d. i. gezeugter, obwohl den Germanen, Slavo-Litauern und Ariern gemeinsam nicht verwendet wird. Alles dieses bedarf jedoch noch eindringlicherer Untersuchung und ist mit oberflächlichen Zusammenstellungen wenig geholfen. Ueber die Teilung der Indogermanen in Gruppen s. Fr. Müller's Ansicht in der Allgemeinen Ethnographie, Wien 1873 p. 70, vgl; dagegen auch Fick: Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europa's, Göttingen 1873, insbesondere p. 1—61.

§. 2.

Ueber das strîdhana.

A) Das älteste Recht.

Die Vermögensfähigkeit der Weiber entwickelte sich bei den Indern allmählig. Die Gegenstände, hinsichtlich welcher ihnen ein Besitzrecht zuerkannt wurde, mehrten sich langsam, und das Besitzrecht, das ihnen über diese Gegenstände zuerkannt wurde, verwandelte sich mit der Zeit in Eigentum.

Ursprünglich blieb bei der Teilung nur denjenigen Frauen, deren Gatten lebten, der Schmuck den sie trugen. Dieses bezeugen die gleichlautenden Stellen des Višnu 17. 22 und Manu 9. 200:

patyau jîvati, yaḥ strîbhir alankâro dhrto bhavet,
na tam bhajeran dâyâdâ, bhajamânâḥ patanti te [1]).

Der Usus am Schmuck stand demnach den Frauen nur so lange zu, als ihre Gatten lebten. Später jedoch wurde der Usus der Frau am Schmuck zum lebenslänglichen. Die Mitâkšarâ versteht die Stelle des Manu so, dass den Frauen der Schmuck, den sie bei Lebszeiten ihres Gatten trugen [2]), nicht genommen werden dürfe. Die Teilgenossen dürfen demnach den Frauen, während deren Lebzeit nichts wegnehmen; die solches thun sind zu bestrafen [3]). Ebenso deutet Kullûka diese Stelle des Manu (9. 200). Diejenigen, welche gegen dieses Verbot handeln, werden patitâs und treten nach Manu's Versicherung den Weg zur Hölle an [4]).

Dass die Kleider, welche die Frauen trugen, denselben nicht weggenommen werden durften, galt wohl von Alters her [5]).

Das dritte Stadium ist es, wenn die erwähnten Gegenstände (alankâra und vastra), d. i. Schmuck und weibliche Kleidungsstücke, als besonderer Vermögensinbegriff erschienen, in dem eine besondere Succession stattfindet. So sagt Baudhâyana II. 2. 28, dass die Töchter den herkömmlichen Schmuck empfangen, (mâtur alankâram duhitaraḥ sâmpradâyikam labheran), was wahrscheinlich so zu verstehen ist, wie Bühler übersetzt: The daughters shall inherit (of) the mothers ornaments as many as (are worn) according to the custom (of the caste), nachdem auch nach Kullûka zu Manu 9. 219, der sehr wertvolle Schmuck unter die Teilung

---

[1]) So interpretirt diesen Vers die Vaijayantî (der Commentar zu Višnu), und dieses ist wohl dessen ursprüngliche Bedeutung.

[2]) Der nicht getragene Schmuck fällt unter die Teilung.

[3]) Die Mitâkšarâ führt dafür II. 11. 3 ein Citat aus Nârada an, das sich bei ihm aber nicht findet; es lautet:
jîvantînâm tu tâsâm, ye tad dhareyuḥ svabândavâḥ,
tân çišyâc caura-daṇdena dharmikaḥ prthivî-patiḥ.
(Doch der Gatte darf in gewissen Fällen (Y. 2. 147) über das Gut seiner Gattin verfügen).

[4]) M. 3· 52.

[5]) M. 9. 219 und Mit. I. 4. 17.

fällt [1]. Auch Âpastamba erwähnt (14. 9), dass örtlich der Schmuck und das paribhâṇdam bei der Teilung für die Frau abgefordert werden. Mit paribhâṇdam werden die übrigen Gegenstände bezeichnet, welche die Gerade bilden. Ursprünglich bildete die Gerade das Voraus des einen oder andern Sohnes; so erhält nach Vasiśtha 23 der mittlere Sohn die gṛhopakaraṇâni (furniture and utensils), nach Gautama 7 der jüngste das eiserne Hausgerät und wenn die Abteilung des Textes des Âpastamba bei Bühler richtig ist, so gehörte das Hausgerät nach einigen Localgebräuchen dem ältesten, und beruht die in der Mitâkšarâ I. 2. 10 gegebene Abteilung des Textes auf einer späteren Rechtsgewohnheit [2]), welche man auch hier hineinbringen wollte [3]). Als in späterer Zeit die Gattinen des die Teilung vornehmenden Vaters, oder bei nach dessen Tode vorgenommener Teilung die Witwen desselben, selbst gleiche Teile mit den Söhnen erhielten, gestaltete sich die Gerade, falls eine Teilung mit Voraus vorgenommen wurde (nach der Mitâkšara konnte eine solche nur mehr bei Lebzeiten des Vaters stattfinden) zum Voraus der Gattinen [4]), indem aber nach ihrem Tode die besondere Succession, welche für das ganze übrige strîdhanam geltend war, war, stattfand, während der ihnen zugemessene Sohnteil, dessen usus-fructus sie genossen, Familiengut blieb. Âpastamba selbst will das Aussondern der Gerade und des Vermögens, welches sie von ihren Verwandten erhalten, bei der Teilung nicht zulassen [5]). Die Erwähnung des jnâti-dhanam bei Âpastamba (d. i. von Verwandten erhaltenen Vermögens) beweist, wenn man diesen Autor mit Baudhâyana [6]) vergleicht, dass er einer späteren Zeit angehört, welcher die besondere Succession in das strî-dhana eben nicht neu war, indem zu demselben schon Güter gerechnet wurden, auf welche es sich in älteren Zeiten nicht erstreckte. Er nimmt einfach einen oppositionellen Standpunct ein, was auch daraus erhellt, dass er die Töchter zur Succession ins Familiengut zulässt [7]); nur war es auch schon zu Zeiten des Haradatta bestritten, ob Âpastamba die Tochter in Ermanglung von Söhnen oder nur nach dem antevâsin, (d. i. Schüler) beruft [8]).

Ein anderer Beweis für das späte Alter des Âpastamba liegt darin, dass er zwischen den Ehegatten [9]) eine Art von

---

[1]) Es versteht sich von selbst, dass die Frauen nicht berechtigt waren aus dem Vermögen ihres Mannes oder der Familie sich Schmuck anzuschaffen. Kullûka zu M. 9. 199.

[2]) Uebrigens spricht auch Va. 23 b, von der Gerade als Sondergut, in dem nur Weiber erben.

[3]) S. Mit. I. 3. 9.

[4]) Mit. I. 2. 10.

[5]) Â. 14. 10.

[6]) B. II. 2. 28.

[7]) Â. 14 4.

[8]) In letzterem Falle gehen der Tochter auch die sapiṇdas und der âcârya, (d. i. der Lehrer) vor, s. die Successionsordnung.

[9]) Ob Âpastamba über die Gattin in seinen sûtren auch anderweitige Verfügungen trifft, kann ich, indem mir der durch Bühler Bombay 1868 heraus-

communauté légale [1]) feststellt. Was die Ehegatten an fahrender Habe (dravyam) erwerben, in dem seien sie Genossen [2]); der Anteil des einen und des andern lasse sich daran ebenso wenig feststellen, wie an dem Segen der religiösen Handlungen, daher zwischen Ehegatten die Teilung unzulässig ist. Man könne in den während der Abwesenheit des Gatten, von der Gattin gemachten begründeten Ausgaben keinen Diebstahl erblicken [3]).

Aus Gautama können wir nicht entnehmen, welche Güter zu seiner Zeit das strîdhana bildeten. Er sagt einfach, dass in dasselbe die Töchter succediren und zwar die unverheirateten und in deren Ermanglung die verheirateten armen [4]). Auch im Sachsenspiegel (I. 3. §. 2) schliesst die unausgestattete Tochter die verheiratete von der Gerade aus. Die Ausstattung wurde also bei Gautama als Abfindung der Tochter von ihrem Anspruch auf die Gerade betrachtet, woraus hervorgeht, dass das strîdhana zur Zeit eben nur solche Gegenstände enthielt, welche die Gerade bilden, und auch der Tochter bei ihrer Verehelichung als Ausstattung gegeben werden. Dass zu Zeiten des Gautama das çulka, (d. i. das pretium) keinen Teil des strîdhana bildete, ist unstreitig [5]).

Vasišṭha sagt [6]) matuḥ pârinâyyam striyo vibhajeran, was Bühler so übersetzt: Let the daughters divide the nuptial present of their mother. Das Wort pârinâyya findet sich auch bei Manu 9. 11, wie auch Râghavânanda ebenso liest, die Culcuttaer Ausgabe des Manu und Kullûka lesen dagegen pârinâhya. Beide Commentatoren erklären das Wort [7]): gṛhopakaraṇasya çayyâsanakuṇḍa-kaṭâhâdeḥ, Hausgeräte, Betten, Stühle, Töpfe, Pfannen und dgl.

Ein Analogon zum strîdhana des ältesten indischen Rechts, (wie wir das strîdhana bisher kennen lernten) kennt das deutsche Recht in der Gerade (rade). Sie ist nach dem Sachsenspiegel I. 24 §. 3 ein Inbegriff von Vermögensstücken, der nur auf Frauenspersonen vererbt. Diese Gerade begreift die zum weiblichen Schmuck dienenden Gegenstände und Kleider, nebst vielerlei andern, durch Herkommen bestimmten, zur Hauseinrichtung dienenden Gegen-

---

gegebene Text des ganzen dharmsûtra nicht vorliegt, bestimmt nicht angeben. Nach Weber's Inhaltsangabe (Literarisches Centralblatt 1869 N. 28 p. 826), 827 zu schliessen, enthält es jedoch deren nicht. Ich wüsste nicht in welchem Abschuitt dergleichen vorkommen könnte.

[1]) Â. 14. 17.

[2]) Â. 14. 16.

[3]) Â. 14. 18. Anderes über die Haftung des Gatten für die Ehefrau, über Intercession derselben für den Gatten s. sub §. 6 Bemerkung, in meiner Abhandlung über die Verteilung der Erbschaft.

[4]) G. 28. 21 strîdhanam duhitṛṇâam aprattânâm apratišṭhitânâm tu. Die Mitâkšarâ II. 11. 13 liest ca und erklärt aprati šṭhitâ mit anapatyâ, nirdhanâ vâ.

[5]) G. 28. 22 und 23.

[6]) Va. 23 b.

[7]) Es steht im Manu im genet.

ständen z. B. sedelen, lade, teppede, umehange, rückelakene, unde al gebende. Die Gerade wurde als eine Vermögensmasse betrachtet, welche der Witwe aus dem Vermögen des verstorbenen Mannes gebührt, und welche sie sodann weiter nur an ihre nächsten weiblichen Vewandten vererbt, sowie auch diese die Gerade zu erben berechtigt sind, wenn die Frau vor dem Ehemanne gestorben ist [1]. Gehen wir auf die Volksrechte zurück, so finden wir die Gerade (rhedo genannt [2]) in der Lex Angliorum et Werinorum. Nach dieser Lex schliesst der Mannstamm in fünf Graden die Töchter aus dem Immobilarvermögen aus und wenn Söhne vorhanden sind, erben sie nur die Gerade [3]).

Bei den Burgundern erbt die Tochter nur in Ermanglung von Söhnen [4]), jedoch von der Gerade schliesst sie die Brüder aus [5]). Vergleichen wir die Gegenstände, welche in den Volksrechten die Gerade bilden, so sind es der Schmuck und die Kleider, denen sich später (im Sachsenspiegel) das Hausgerät zugesellt, ganz so wie in Indien. Desgleichen gingen in den Volksrechten die Söhne den Töchtern wenigstens in Bezug auf die Liegenschaft vor [6]).

B) Das neuere Recht.

Von den uns vorliegenden Autoren, die uns die unter strîdhana begriffenen Gegenstände aufzählen, nehmen Nârada [7]) und Manu die ältere Stelle ein. Sie befolgen in der Aufzählung der einzelnen Vermögensstücke dieselbe Reihenfolge, und führen das adhyâvahanika an, das bei Višṇu und Yâjnavalkya fehlt.

Wie Manu und Nârada ausdrücklich sagen, ist das strîdhanam sechsfach (šad-vidham). Obwohl die Mitâkšarâ [8]) erklärt, durch diese Angabe sei eine grössere Zahl der Güter, welche das strîdhana begreifen könnte, nicht ausgeschlossen, und der terminus strîdhana habe nicht als technicus zu gelten [9]), so ist es dennoch unstreitig, dass es eine Zeit gab, in welche der Begriff strîdhana sich über sechs bestimmte Vermögensstücke nicht erstreckte, wie auch noch Kullûka zu Manu 9. 194 dieses bezeugt (šad-prakâra-

---

[1]) Zoepfl, deutsche Rechtsgeschichte p. 817.

[2]) L. Anglior & Werinor, VII, 3.

[3]) L Anglior & Werinor, VI. 6. Mater moriens filio terram, mancipia pecuniam dimittat, filiae vero spolia colli i. e. murenas, nuscas, monilia, inaures, vestes, armillas, vel quidquid ornamenti proprii videbatur habuisse.

[4]) L. Burgund. XIV. 1.

[5]) L. Burg. 51 §. 3. Ornamenta quoque et vestimenta matrimonialia ad filias absque ullo fratris (patris?) fratrumque consortio pertinebunt.

[6]) Die Lex Wisigothorum, nach welcher die Söhne und Töchter nebeneinander gerufen werden (IV. 2 1) wurde unter Einfluss des römischen Rechts verfasst.

[7]) N. 8.

[8]) Mit. II. 11. 4.

[9]) Mit. II. 11. 3.

kam strîdhanam). Mit Manu stimmt Kâtyâyana hinsichtlich des strîdhana streng überein [1]).

Die 6 Güter sind:

1. das adhyagni, 2. das adhyâvâhanika, 3. das vom Gatten, 4. von dem Bruder, 5. von der Mutter, 6. vom Vater erhaltene (bhartr-bhrâtr-mâtr-pitr-prâptam)

1. Das adhy-agni ist, was zur Zeit der Hochzeit vor dem Feuer der Braut gegeben wird [2]). Die Mitâkšarâ [3]) rechnet nur jene Gaben zum adhy-agni, welche der Braut von ihren mütterlichen Onkeln und den übrigen (mâtulâdibhiḥ), d. i. entfernteren Verwandten [4]) gegeben werden; nach Kullûka können diese Gaben jedoch auch vom Vater und den übrigen herrühren [5]).

2. Das adhy- âvâhanikam ist dasjenige, was die Braut erhält, wenn sie vom Hause des Vaters in das des Bräutigams geführt wird [6]). Obwohl die sûtrâs sehr specielle Vorschriften über die Brautfahrt enthalten, so findet sich dennoch über Beschenkung der Braut bei dieser Gelegenheit in denselben nichts [7]). Wir können daraus wohl mit Recht folgern, dass das Hochzeits-Rituell schon längst festgestellt war, d. i. die Aneignung des Mädchens schon früher eine religiöse Sanction erhielt, als die Beschenkung der Braut durch ihre Verwandten zum Usus wurde.

3. Die dritte Gabe ist das dattam prîti-karmaṇi [8]); (dasjenige, was der Braut als Zeichen der Zuneigung gegeben wurde). Nârada [9]) bezeichnet es einfach als bhartr-dâya [10]) (Geschenk des Gatten). Obwohl nach Kullûka die Gaben, welche man unter diesem Namen begreift, nicht nur vom Gatten [11]), sondern auch von andern gegeben sein können, wie auch Kâtyâyana ausdrücklich den Schwiegervater und die Schwiegermutter als solche anführt, deren aus Zuneigung gegebene Gaben unter das dattam prîtikarmaṇi eingereiht werden, wozu auch das, was vom Bräutigam der Braut als Zeichen des Respectes gegeben wird, zu rechnen ist,

(prîtyâ dattam tu yat kincit çvaçrvâ çvaçureṇa vâ,
pâda-vandanikam caiva, prîti-dattam tad ucyate),

so scheint uns dennoch in dem in Folge eines Liebesdienstes gegebenen Geschenk, oder in dem aus Liebe gegebenen, wie es Kâtyâyaṇa nennt, umsomehr, da Nârada an der entsprechenden

---

[1]) S. Dâya-bhâga IV. 1 und 4 und die aus demselben angeführte Erklärung in der Mitâkšarâ (II. 11. 5).

[2]) Kâtyâyana, bei Kullûka zu M. 194 und in M. II. 11. 5 citirt,

[3]) Mit. II. 11. 2.

[4]) Väterliche Onkel, Tanten etc. erklärt Balambhaṭṭa.

[5]) Die sûtrâs erwähnen nur, dass die Braut beim Herumführen um das Feuer vom Bräutigam ein Kleid als Geschenk erhielt. Indische Studien V, 318.

[6]) So nach Kâtyâyana und Kullûka.

[7]) Indische Studien V. 327.

[8]) M. 9. 194.

[9]) N. 8.

[10]) Unter dâya ist hier nicht die Erbschaft, sondern ein Geschenk zu verstehen. S. Dâyabhâga IV. 1. 7.

[11]) yat tu prîti-hetu-karmaṇi bhartrâdi-dattam.

Stelle von einer Gabe des Gatten spricht (wie auch aus der Reihenfolge, darauf zu schliessen wäre, es handle sich um eine Gabe, welche bei einer, der Herumführung ums Feuer und der darauf folgenden Heimfahrt nachfolgenden Gelegenheit gegeben wurde) um eine specielle Gabe des jungen Ehemannes an die Frau erblicken zu müssen, welche, nachdem die letzten Consequenzen der ganzen Hochzeitsfeierlichkeit schon gezogen sind, gegeben wurde.

In unserer Auffassung, darin ein Analogon der Morgengabe zu erblicken, welche der Frau dafür, dass sie dem Mann zu Willen ist, als Belohnung gegeben wird, bestärken uns auch die Ratnakâra, Chintâmaṇi und Vivâdacandra, welche in der citirten Stelle des Kâtyâyana für prîtidattam, lâvanyârjitam lesen (d i. was durch Anmuth erlangt ist), wie auch die Erklärung des Wortes pâda-vandanikam durch die Smrti-Candrikâ, „given to her at the time of making an obeisance at her feet". Die Art der Darreichung deutet wohl auf den Morgen nach der Brautnacht hin. Es scheint demnach dass den Kern des prîti-dattam ein durch den Bräutigam der Braut als Morgengabe übergebenes Geschenk bildet, dem sich, wenn er filius familias war, eine von seinem Vater derselben dargereichte Gabe zugesellte.

4. 5. 6. Es folgen die von dem Vater, der Mutter, dem Bruder gegebenen Geschenke, welche der Tochter, respective Schwester bei einer anderen Gelegenheit (samayântare)[2]) gegeben werden. Ein solches Geschenk, welches eine verheiratete oder ein Mädchen im Hause des Gatten oder ihres Vaters von ihrem Bruder oder ihren Eltern erhält, wird nach Kâtyâyana saudâyikam [3]) genannt.

Die sub 1. 2. 3. präcisirten, während der Hochzeitsceremonien verabreichten Gaben, datiren gewiss aus älterer Zeit, als die ohne eine provocirende Gelegenheit gegebenen Geschenke der Verwandten des Mädchens.

Manu und Kâtyâyana erwähnen ausser diesen sechs Gaben auch das anv-âdheyam. Nach Nâtyâyana ist anv-âdheyam, das was die Frau nach ihrer Hochzeit von der Familie ihres Mannes oder ihres Vaters erhält[4]). Das anv-âdheyam, insofern es auch Geschenke der Familie des Gatten in sich begreift, ist wohl spätern Ursprungs, als die übrigen 6 angeführten Arten des strî-dhanam. Geschenke an die Frau von Seite der Familie des Mannes involviren die Anerkennung der Rechtsfähigkeit der Ehefrau zum separirten Erwerb, was dem früheren régime der communauté légale entschieden widerspricht[5]). Zu Zeiten des Manu fand im anv-âdhe-

---

[1]) Nur die Uebersetzung durch Colebrooke liegt uns vor.
[2]) Kullûka.
[3]) Colebrooke: a kind gift. Mit. II. 11. 5.
[4]) Citirt in Mit. II. 11. 7 und bei Kulluka zu M. 9. 195.
[5]) S. Â. 14. 17.

yam schon ebenso wie auch in dem übrigen strîdhanam, nach dem Tode der Frau, auch wenn derselbe beim Leben ihres Gatten erfolgte, eine besondere Erbfolge statt [1]).

Bei Višṇu [2]) und Yâjnavalkya [3]) sind ausser dem adhyâvâhanikam alle übrigen Vermögensstücke des strîdhana angeführt. Die Reihenfolge ist bei beiden dieselbe: 1. pitr, 2. mâtr, 3. suta [4]), (Yâjnavalkya: pati), 4. bhrâtr-dattam, 5. adhy-agny-upâgatam, 6. âdhivedanikam, 7. bandhu-dattam, 8. çulkam, 9. anv-âdheyakam.

Ebenso wie bei den Deutschen an die Stelle des pretium, (meta) welches der Inhaber des mundium über die Frau erhielt, allmälig die dos trat [5]), welche der Frau selbst gezahlt wurde und auch in der Verschreibung einer Geldsumme oder anderer Vermögensstücke bestehen konnte [6]), so gelangte in Indien in späteren Zeiten das çulka [7]) an die Frau. Zu Zeiten des Gautama gehörte das çulka noch nicht zu den Gütern, welche das strîdhana bildeten, jedoch war es schon in den lebenslänglichen Besitz der Gattin gelangt; nach ihrem Tode aber sollte es so betrachtet werden, als wäre es zur Erbschaft ihres Vaters gehörig, daher dasselbe auf die vollbürtigen Brüder derselben überging und nicht auf die Töchter. Es scheint, dass diese Praxis sich sehr lange erhielt, wenigstens steht die Mitâkšarâ [9]) noch auf diesem Standpunkt. Der Text des Gautama lautet:

G. 28. 22: bhaginî-çulkam sodaryâṇâm ûrdhvam mâtuḥ.

G. 28. 23: pûrvam caike.

Nach Balambhaṭṭa's Auffassung ist in dieser Stelle unter mâtuḥ, die Gattin zu verstehen, welche Töchter hinterlässt. Diese Auffassung wird dadurch unterstützt, dass der vorhergehende Vers [10]) von der Succession in das strî-dhana eines Weibes, das Töchter hinterlässt, spricht; wie auch durch den folgenden Vers, welcher noch der älteren Sitte gedenkt, nach welcher die vollbürtigen Brüder schon bei Lebzeiten ihrer Schwester in den Besitz des çulka traten [11]). Demnach ist sowohl die Erklärung der Subo-

---

[1]) M. 9. 195.
[2]) Vi. 17. 18.
[3]) Y. 2. 143, 144 a.
[4]) Nur Višṇu spricht vom Geschenk des Sohnes, alle übrigen Autoren von dem des Gatten.
[5]) Vgl. Rothar. c. 216 und 183. mit Liutprand c. 89.
[6]) L. Ripuar. XXXVII. 39. Die dos kennt auch die Lex Alam. L. Saxon. L. Burgund. L. Wisigoth.
[7]) Ursprünglich erhielt es derjenige, der das Mädchen verkaufte. Auch im spätern isländischen Rechte erhielt das Mädchen das mundr selbst, s. Gans Erbrecht N. p 481.
[8]) Aus G. 28. 21 geht hervor, dass es schon ein strîdhana gab, s. §. 2 A.
[9]) Mit. I'. 11. 14.
[10]) G. 28. 21.
[11]) War der Vater todt, so verkauften die Brüder die Schwester. Der Preis, in der Regel Rinder, wurde zur Bewirthschaftung des Familiengutes verwendet.

dhinî [1]), welche durch diese Stelle eine besondere Erbfolgeordnung ins çulka aufgestellt sieht, nach welcher zuerst die Mutter, dann die vollbürtigen Brüder der Verstorbenen berufen werden, sowie auch die des Jîmuta-Vâhana [2]), nach welchem das çulka zuerst den Brüdern, dann der Mutter deferirt wird, gänzlich falsch. Gautama's Text schliesst die Succession in das çulka eigentlich aus. [3])

Das bandhu-dattam ist, was einer Frau von ihren väterlichen oder mütterlichen Verwandten gegeben wird [4]).

Die Gabe des âdhivedanikam wird durch adhivedana veranlasst [5]). Heiratet ein Mann das zweitemal, so hat er der adhivinnâ [6]) eben so viel zu geben, als der neuen Verehelichung wegen (für Juwelen, Schmuck und dgl.) [7]) ausgegeben wurde. Hat die zuerst geheiratete von ihm oder seinem Vater Vermögensstücke erhalten, die unter das strî-dhana fallen, so möge ihr der Gatte die Hälfte geben. Das Wort Hälfte sei dahin zu verstehen, sie habe noch so viel zu erhalten, dass damit das früher erhaltene strîdhanam mit dem âdhivedanikam, der bei der zweiten Verehelichung verausgabten Summe gleichkomme. Dass von einem âdhivedanikam erst in jener Zeit gesprochen werden kann, in welcher die Gattin vom Manne schon ein mephium (dos) erhält, ist selbst einleuchtend. Die Tendenz, welche dem âdhivedanikam zu Grund liegt, ist wohl Schutz der ersten Gattin gegen die Bevorzugung einer zweiten [8]). Die erste muss immer so viel haben, als ihre Nachfolgerin. Darüber, was zu geschehen habe, wenn den zweien eine dritte folgt, lässt sich die Mitâkšarâ nicht aus.

Indem Yâjnavalkya sub 143 b bei Aufzählung der Güter, welche unter das strîdhana fallen, „âdhivedanikâdyam" sagt, d. i. das âdhivedanikam und anderes, geht hervor, dass zu seinen Zeiten das strîdhana auf die von ihm aufgezählten Vermögens-

---

[1]) Ebenso erklärt auch der Scholiast des Gautama

[2]) Dâya-bhâga IV. 3. 26.

[3]) Das Dâya-bhâga übersetzt die Stelle des Gautama: The sister's fee belongs to the uterine brothers; after them it goes to the mother; and next to the father. Some say, before her. Der Satzteil and next to the father ist interpolirt. Bühler übersetzt: The sister's fee belongs to her uterine brothers, if her mother be dead. 23 Some say (that it belongs to them even) whilst the mother lives. Ich übersetze: Nach dem Tode der Mutter, fällt ihr çulka an ihre uterini, einige meinen, der Schwester Kaufpreis gehöre denselben schon vor deren Ableben.

[4]) Mit. II. 11 6. Die Beschenkung der Frauen wird durch Manu 3. 55 und 59, und Yâjnavalkya 1. 82 anempfohlen.

[5]) Mit. II. 11. 2 mit Hinweis auf Y. 2. 148, vgl. das pretium faciei (Thränengeld vynebwerth) in den Leges Walliae auf das die femina legaliter maritata dreimal Anspruch hat, si maritus eius aliam cognoverit — Lib. II. Tit. 20 c. 37; sie kann es nie einbüssen, auch wenn sie später ob suam dimittatur culpam, c. 33. ib.

[6]) Dadurch, dass ihr Gatte sich das zweitemal verehlicht, wird die zuerst geheiratete zur adhivinnâ.

[7]) Balambhatta.

[8]) Vgl. die poenae secundarum nuptiarum zum Schutz der Kinder der ersten Ehe, in der vierten Periode des römischen Rechts.

stücke nicht beschränkt war, dieselben also exemplicative aufgeführt sind. Die Mitâkšarâ[1] interpretirt âdyam so: „rktha-kraya-samvibhâga-parigrahâdhigama-prâptam“, d. h. auch das durch Erbschaft[2]), Kauf, Teilung, Occupation, Finden erlangte sei strîdhana.

§. 3.

Ueber die Successions-Ordnung ins strîdhana.

A) Succession nach verheirateten Frauen, die Nachkommenschaft haben.

Nach Weibern succediren von der Zeit an, als sie besitzfähig sind, in dem was sie besitzen, ihre Descendenten[3]) (tadapatyânâm[4]), prajâyâs)[5]). In Folge der Natur dieses Gutes (Schmuck und Gerade) werden die Töchter mit Ausschluss der Söhne berufen. Als später auch andere Vermögensstücke das strîdhana bildeten, verblieb die ursprüngliche Erbfolge in Geltung. Nach der Mitâkšarâ[6]) ist der Grund, dass nach der Mutter die Töchter erben, darin zu suchen, dass die Glieder des Weibes in den Töchtern vorwiegen; es entstehe eben, wenn der männliche Same den Ausschlag gibt, ein Sohn; wenn das Weib, eine Tochter. So succediren nach Baudhâyana[7]) die Töchter im Schmuck (alankâra), nach Vasišṭha[8]) in der Gerade (pârinâyyam), nach Gautama[9]), Višṇu[10]), Nârada[11]) und Manu[12]) im strîdhana.

Im allgemeinen als Erben der Mutter werden die Töchter hingestellt, durch Yâjnavalkya[13]); auch nach Manu 9. 131 a erben

---

[1]) Mit. II. 11. 2.

[2]) Das der Witwe s. §. 4 oder den Töchtern §. 5 eingeräumte Niessrecht am Gute, das an die Stelle ihres Anspruchs auf Unterhalt trat, endigt mit dem Tode der usufructuariae. Die haben am Vermögen des Gatten respective Vaters nur ein life-interest, es ist nicht ihr Eigen. Demnach wurde nur das als strîdhana geerbte, als solches weiter vererbt.

[3]) Ueber die Mit. II. 11. 22 angeführte Succession s. in Folgendem.

[4]) N. 9, und Kullûka zu M. 195.

[5]) M. 9. 195.

[6]) M. I. 3. 10.

[7]) B. II. 2. 28.

[8]) Va. 23 b.

[9]) G. 21.

[10]) Vi. 17. 21.

[11]) N. 2. b mit Rücksicht auf N. 9.

[12]) M. 9. 195.

[13]) Y. 117 b und 145 b. Die Mitâkšarâ deutet letztere Stelle auf die Töchter der Töchter, aus dem Princip ausgehend, dass hier keine Wiederholung des in Y. 2. 117 b gesagten vorliegen könne.

die Töchter im yautakam[1]) der Mutter. Die Art der Verehelichung der Mutter ist für die Beerbung einer Mutter, die Töchter hat, gleichgiltig[2]).

Als bei den Indern die Eheschliessung durch Raub und Kauf schon zur blossen Form herabgesunken war, scheint die Tochter dennoch nach ihrer Verheiratung und Eintritt in fremde sacra als nicht mehr zu ihrer früheren Familie gehörig, betrachtet worden zu sein[3]), daher sie auch auf die ursprünglich eben nur aus Schmuck und Ausstattungsgegenständen (Gerade) bestehende Hinterlassenschaft ihrer Mutter keinen Anspruch erheben konnte, um so mehr, als sie bei ihrer Verheiratung ohne dieses ausgestattet worden war. Der Mutter Schmuck und Gerade wurde für die zu Hause verbliebene verwendet[4]). Ebenso schliesst nach dem Sachsenspiegel I. 3. §. 2 die unausgestattete Tochter die ausgestattete aus; die Ausstattung wird als Abfindung von ihrem Anspruch auf die Gerade betrachtet.

Sind die verheirateten Töchter dürftig, d. i. spärlich ausgestattet, so haben auch sie einen Anspruch[5]). Fraglich ist es, ob solche mit den unverheirateten Töchtern concurrirten. Aus dem Text des Gautama lässt sich die Antwort nicht entnehmen. Wahrscheinlich ist es jedoch, dass in Familien, wo die verheirateten Töchter spärlich ausgestattet waren, die Gerade der Mutter eben nicht so reichhaltig war, dass Anlass vorlag, auch die verheirateten Töchter zu beteiligen. Die Uebersetzung des Gautama, die nach dessen Commentator Haradatta gemacht ist, sagt: But a woman's separate property belongs (in the first instance) to her unmarried danghters (and on failure of them) to those daughters who are poor. Ebenso gehen nach der Mitâkšarâ[6]) die unverheirateteu den verheirateten Töchtern (pariṇîtâs) vor und wenn nur verheiratete concurriren, so schliessen die apratišṭhitâs die pratišṭhitâs aus. Unter apratišṭhitâs sind nach der Mitâkšarâ die kinderlosen oder vermögenslosen zu verstehen. Dass durch die Partikel ca[7]) die pratišṭhitâs berufen wären, lasse ich dahingestellt, umsomehr,

---

[1]) Dieses Wort findet sich bei M. 9. 131 und 214; beide Stellen finden sich auch im Mahâ-Bhârata. Die Bedeutung Privatvermögen, Privatbesitz, insbesondere Mitgift der Frau stützt sich auf M. Bh. 12. 12090:

na tatra samvibhajyante svakarmabhiḥ parasparam,
yad eva yasya yautakam, tad eva tatra so çnute.

[2]) Vi. 17. 218 und Y. 2. 145 b. Bei der Beerbung eines Weibes, das keine Nachkommenschaft hat, ist die Form der Eheschliessung von Bedeutung.

[3]) N. 13 und 27.

[4]) M. 9. 131 a sagt ausdrücklich kumârî-bhâga eva saḥ, wozu Kullûka mit Hinweis auf G. 28. 21 bemerkt: kumârî cânûdhâbhipretâ.

[5]) G. 28. 21.

[6]) Mit. I. 3. 11 und II. 11. 13; sie beruft sich an beiden Orten auf G. 28. 21.

[7]) Der Text des Gautama lautet strîdhanam duhitrṇâm aprattânâm apratišṭhitânâm tu wofür die Mitâkšarâ ca liest.

als Gautama's Text *tu* liest. Die Töchter succediren jedoch nicht in das çulka [1]), (s. §. 2).

In späterer Zeit als die Hinterlassenschaft eines Weibes an Bedeutung zugenommen hatte und kein Grund mehr vorlag sich an die früher durch die Natur der Vermögensstücke, welche das strîdhana damals ausschliesslich bildeten, hervorgerufene Sitte zu halten, nach welcher zur Succession nur wieder Weiber gerufen wurden, entwickelte sich örtlich eine dem veränderten Tatbestand der weiblichen Hinterlassenschaft sich neuerdings anpassende Gewohnheit, welche die Söhne nnd Töchter der verstorbenen [2]) nebeneinander zur Teilung berief. Die Stelle, welche auf diese Localgewohnheit hinweist, welche später bei jenem Teile der Inder, deren Recht Manu darstellt, wohl zu allgemeiner Geltung gelangte, findet sich bei Manu 9. 192:

jananyâm samsthitâyâm tu *samam sarve sahodarâḥ* [3]),
bhajeran mâtrkam riktham, bhaginyaçca sanâbhayaḥ.

Nach Kullûka jedoch sollen nur die nicht verheirateten Schwestern mit den Brüdern concurriren, die verheirateten jedoch ein der Hinterlassenschaft angemessenes Ehrengeschenk erhalten, welche Ansicht er mit einer Stelle des Vrhaspati [4]) unterstützt; nach diesem Citat jedoch wird nur die kinderlose verheiratete Tochter auf ein Ehrengeschenk [5]) angewiesen. Indem kein Grund vorliegt anzunehmen, dass die kinderlose Tochter vor derjenigen, welche Nachkommenschaft hat begünstigt werden soll und im vorhergehenden Satze die Tochter im allgemeinen zur Erbschaft berufen wird, so scheint Vrhaspati auch die verheiratete Tochter, falls sie Nachkommenschaft hat, zur Erbschaft ihrer Mutter schon zuzulassen, während Kullûka auf einem noch älteren Standpunct als dieser Autor steht. Die Mitâkšarâ, der diese Localgewohnheit, auf welche Manu (9. 192) hinweist unbekannt war, fand sich veran

---

[1]) Mit. II. 11. 14.

[2]) Die Kinder derselben Mutter sind uterini. Söhne und Töchter einer andern Mutter erben nach der Erblasserin nicht.

[3]) Der Kalpa-taru liest sarve putrâh sahodarâḥ; demnach erbten nach der Mutter ihre Söhne und ihre sorores uterinae. Wahrscheinlich durch diese Stelle wurde hervorgerufen, was Gans I. 91 (das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwiklung) hinsichtlich der Succession nach einer verstorbenen Frau sagt: zuerst erbt die unverheiratete Tochter, die das Vermögen, wenn sie nachher heiratet wiederum ihren Söhnen und Schwestern zu gleichen Teilen hinterlässt, dann die Tochter, welche Mutter ist oder sein könnte, dann die unfruchtbare und kinderlose Wittwe, dann der Sohn. — Der Code of Gentoo Law, nach welchem Gans arbeitete, liegt mir nicht vor. Es ist eine von 11 Brahmanen zusammengestellte Compilation, welche Halhed in's Englische übersetzte, (1776) (s. auch §. 3 A, bei Note 6 auf S. 176).

[4]) strì-dhanam syâd apatyânâm, duhitâ ca tad-ançini,
aputrâ cet samûdhâ tu, labhate mâṇa-mâtrakam

[5]) Nach Kullûka ist dieses Ehrengeschenk ein Viertel des auf sie fallenden Teiles. Er bestimmte das Maass dieses Geschenkes wohl nach der Analogie der Viertelportion, welche das Mädchen bei ihrer Verheiratung erhält, M. 9. 118. Dass auf die Kaste der Mutter des Mädchens Rücksicht zu nehmen ist, (nach M. 9. 153) sagt Kullûka bei der Interpretation des letzt citirten Verses.

lasst für die Stelle des Manu eine Erklärung zu suchen. Damit, dass die Brüder und Schwestern gleich teilen, sei eben nicht gesagt sie teilen zusammen [1]), d. i. sie seien nicht in derselben Ordnung berufen. Das Bindewort ca habe nicht mehr zu bedeuten als wenn man sagte Devadatta pflügt, Yajnadatta auch [2]). Dass sie gleich teilen sei nur erwähnt um anzudeuten, dass eine Teilung mit Voraus unzulässig sei [3]). Dass diese Erklärung des Vijnâneçvara ganz willkürlich ist und die restrictive Interpretation des Kullûka im Manu selbst nicht begründet werden kann, geht aus dem folgenden Vers hervor. M. 9. 193:

yâs tâsâm syur duhitaras, tâsâm api yathârhataḥ,
mâtâmahyâ dhanât kincit pradeyam prîtipûrvam [4]).

Danach sollen die Töchter derselben (tâsâm), d. i. die Enkelinen aus dem Vermögen ihrer mütterlichen Grossmutter etwas als Andenken erhalten. Nur deutet das relative Pronomen tâsâm auf die im vorigen Verse erwähnten Töchter hin, woraus erhellt, dass dieselben bei Manu im Allgemeinen zur Succession gerufen sind, demnach also nach der von ihm an dieser Stelle verzeichneten Gewohnheit, auch die verheirateten Töchter an der Teilung des Vermögens Teil nahmen. Auch die Mitâkšara lässt die Enkelinen neben den Töchtern zu einem Geschenk zu [5]).

Sind die Töcher der Erblasserin gestorben, so erben deren Descendenten (anvayaḥ). Darauf, in welcher Reihenfolge sie berufen werden lässt sich Nârada nicht ein [6]). Nach Colebrooke, der sich auf Vijnâneçvara's Interpretation stützt, soll anvayaḥ nur männliche Nachkommenschaft bedeuten; es bezeichnet jedoch die Nachkommenschaft im allgemeinen.

Yâjnavalkya beruft in Ermanglung von Töchtern die Descendenz.

Y. 2. 117 b mâtur duhitaraḥ çešam ṛṇât, tâbhya ṛte 'nvayaḥ.

Die Mitâkšarâ (I. 3. 13) erklärt hier anvayaḥ nicht eingehend, sondern sagt nur putrâdir gṛhṇîyât [7]); obwohl es nicht ausdrücklich gesagt ist, so können wir annehmen, dass nicht die Descendenz der Erblasserin, sondern die der Töchter berufen wird [8]).

---

[1]) Mit II. 11. 20 — na punaḥ sahodarâ bhaginyâç ca sambhûya bhajeran.

[2]) Devadattaḥ kršim kuryâd, Yajnadattaç ceti.

[3]) Mit. II. 11. 21.

[4]) Et même, si elles ont des filles, il est à propos de leur donner quelque chose de la fortune de leur grand' mère maternelle, par motif d'affection.

[5]) Mit. II. 11. 17 stützt sich auf M. 9. 193.

[6]) N. 2 mâtur duhitaro, 'bhave duhitṛṇâm, tad-anvayaḥ. Dass tad sich auf das vorhergehende Wort duh.tar und nicht auf mâtar sich bezieht ist natürlich. Auch Mitâkšarâ II. 11. 18 bestattigt es.

[7]) Der Sohn und andere nehmen die Erbschaft.

[8]) Wie bei Nârada (N. 2. b).

Die Mitâkšarâ stellt folgende Successionsordnung auf. Zuerst werden die Enkelinnen (dauhitrî's) gerufen [1]. Diese Enkelinnen succediren per stirpes. Die Mitâkšarâ hätte sich auf die Succession der Enkel im Vermögen des Grossvaters [2] als Analogie berufen können, sie verschmäht es jedoch und citirt [3] eine Stelle des Gautama [4], die sich auf die Succession von Söhnen mehrerer Gattinen bezieht.

In Ermanglung von Enkelinen folgen die Söhne der Töchter. Die Mitâkšarâ [5] stützt sich auf Nârada 2. b, der die Descendenten der Tochter im allgemeinen beruft.

Nach ihnen werden die Söhne der verstorbenen berufen. Als Belegstelle diente der Mitâkšarâ [6] Y. 2. 117 b, welche Stelle in Ermanglung von Töchtern die Nachkommenschaft zur Succession ruft und auf M. 9. 192. (Ueber den Sinn dieser Stelle des Manu s. §. 3 A, bei Note 3, S. 174).

Eine neue Ordnung bilden die Söhne der Söhne [7]. Dieses folge aus Gautama [8] 12. 32, wonach die Erben die Schulden zu tilgen haben; nun aber sage Yâjnavalkya (2. 50), dass Söhne und Enkel die Schulden zu bezahlen haben [9], daher sei ihre Berechtigung zu erben, abzuleiten. Da aber Yâjnavalkya (2. 50) nur von den Schulden des Vaters spricht, so müsste man zur Unterstützung dieser These auch Yâjnavalkya 2. 117 b heranziehen, „mâtur duhitarah cešam ṛṇât“, was nach Mitâkšarâ so zu verstehen ist, dass die Söhne die Schulden der Mutter zu bezahlen haben und das übrig bleibende Vermögen der Mutter teilen die Töchter. Nun könnte man aber diesen Vers auch so verstehen, dass die Töchter das was nach Tilgung der Schulden übrig bleibt teilen und über die Masse der Erbschaft nicht haften. Wollen wir uns hinsichtlich des Erbrechts der Söhne der Söhne auf Y. 2. 117 b stützen, wodurch die Nachkommenschaft berufen wird, so ist es unerklärlich, warum die Enkel kein Repräsentationsrecht haben, wie auch, warum nicht auch ihren ferneren Descendenten deferirt wird [10].

---

[1] Mit II. 11. 15. Sie beruft sich auf Y. 2. 145 b duhitṛṇâm prasûtâ cet „und hat sie geboren, so gehört das strîdhana den Töchtern.“

[2] Y. 2. 120 b.

[3] Mit. II. 11. 16.

[4] G. 14 pratimâtr vâ sva-varṇe vibhâga-viçešaḥ. Ueber die Bedeutung dieser Stelle s. die Verteilung des Vermögens im indischen Erbrecht §. 11. Die Calcuttaer Ausgabe liest svavargena, die Benares-Ausgabe sva-varge, was den Sinn der Stelle nicht ändert.

[5] Mit. II. 11. 18.

[6] Mit. II 11. 19.

[7] Mit. II. 11. 24.

[8] rktha-bhâja ṛṇam pratikuryuḥ.

[9] Ueber die Haftung der Erben für die Schulden des Erblassers s. die Verteilung des Vermögens im indischen Erbrecht §. 6.

[10] Auch nach der Mitâkšarâ sind fernere Descendenten ausgeschlossen, II. 11. 25.

Im ganzen erscheint die Succession der Nachkommenschaft im Vermögen eines Weibes als eine Ausnahme, die immer mehr um sich griff. Ursprünglich war alles, was die Gattin erwarb, Eigentum des Gatten. Langsam entwickelte sich eine Succession an ihrem Schmuck, der Gerade (Sachen, die sie aus ihrer Familie mitbrachte). Töchter und später auch Enkelinnen beerbten sie in diesen Gütern mit Ausschluss des Vaters oder des Gatten. Als die Besitzfähigkeit des Weibes sich auf immer mehr Gegenstände erstreckte, und das strîdhana an Wert zunahm, traten auch die Söhne als Erben ein, im Anfang nur in Ermanglung von Töchtern und Enkelinnen, später auch neben denselben.

§. 3. B)

Succession nach verheirateten Frauen, die keine Nachkommenschaft haben.

Ist von denen, welche das Herkommen zur Succession in's Vermögen einer Frau allmälig zuliess, niemand vorhanden, so erben der Vater der verstorbenen oder ihr Gatte. Maassgebend ist die Form, in welcher die Ehe geschlossen wurde.

In den brahm, daiva, ârša, prâjâpatya (brahmâdišu caturšu) genannten Ehen erbt nach Yâjnavalkya [1]), Višṇu [2]) und Nârada [3]) der Gatte [4]). Nach Manu [5]) wird auch die gândharva-Form hieher gezählt und Kullûka versichert es geschehe dieses von Manu und den übrigen. Daraus jedoch, dass von Manu selbst [6]) die vier letzteren Formen, also auch die gândharva als böse (durvivâhâḥ) bezeichnet werden, geht hervor, dass die Classificirung der gândharva-Form mit den 4 ersten Formen wohl eine locale von Manu angeführte Neuerung ist.

Wurde die Ehe in den übrigen Formen [7]) (çešešu), d. i. âsura, gândharva, râkšasa, paiçâca geschlossen, so erbte der Vater der Frau [8]), nach Manu [9]) die Eltern derselben (mâtâ-pitros tad išyate). Die Mitâkšarâ [10]) ruft zuerst die Mutter dann den Vater.

---

[1]) Y. 2. 145 a.
[2]) Vi. 17. 19.
[3]) N. 9.
[4]) Die vier ersten Ehen, nicht aber deren Reihenfolge sird bei Yâjnavalkya und Nârada dieselben, so auch bei Âçvalâyana; es ist daher anzunehmen, dass auch Višṇu dieselben Formen der Eheschliessung vor Augen hatte.
[5]) M. 9. 196.
[6]) M. 3. 41.
[7]) Ueber die Formen der Eheschliessung s. §. 1.
[8]) Vi. 17. 20, N. 9, Y. 2. 145 a.
[9]) M. 9. 197 sagt âsurâdišu; nach Kullûka sind nur die âsura-râkšasa-paiçâca Formen zu verstehen,
[10]) Mit. II. 11. 11. Obwohl Yâjnavalkya's Text pitr-gâmi bietet, so interpretirt sie hier ebenso wie das Wort pitarau Y. 2. 135 a, sub II. 3. 2.

Nachdem jetzt die alten Eheformen weggefallen sind, gibt es in der heutigen Praxis keinen Fall mehr, in welchem der Vater der verstorbenen vor dem Gatten succedirte.

Auf die Frage, ob nach einer kinderlosen putrikâ ihr Mann erben könne, müssen wir nach Kullûka [1]) bejahend antworten. Er erklärt die putrikâ sei, im Falle sie kinderlos sterbe, hinsichtlich der Succession in ihr Vermögen nicht als Sohn zu betrachten; es sei notwendig gewesen dieses zu erwähnen, nachdem andere Verse die putrikâ dem Sohne gleichstellen, also die Meinung entstehen könnte, in ihrem Vermögen finde die nach einem Mann angeordnete Erbfolgeordnung statt. Freilich könnte man nach der Stellung des Verses (M. 9. 135) im Texte meinen, es handle sich um Berufung des Gatten der kinderlos verstorbenen zur Erbschaft seines kinderlosen Schwiegervaters, wie Gans diese Stelle versteht [2]). Aus dem Texte selbst lässt sich allerdings nicht feststellen, von wessen Hinterlassenschaft die Rede ist [3]).

In Ermanglung der Eltern, resp. des Gatten succediren nach der Mitâkšarâ [4]) die nächsten sapiṇḍâs. Yâjnavalkya [5]) beruft die bândhavâs (Verwandten) im allgemeinen; eine Successionsordnung unter ihnen stellt er jedoch nicht auf.

Bemerkenswert ist, dass nach Manu [6]) nach der kinderlosen Witwe eines Brahmanen, sei sie nun kšatriyâ oder aus noch niederer Kaste, in allem was sie von ihrem Gatten erhalten hat die Tochter der Gattin aus der Brahmanenkaste succedirt und in deren Ermanglung die Nachkommenschaft derselben darin erbt, (tad-abhâve tad-apatyasya tad dhanam bhavet. Kullûka). Auch die Mitâkšarâ [7]) führt diese Stelle an und sieht in derselben eine Ausnahme zum von ihr vorher aufgestellten Princip [8]), dass nach einer Frau nur von ihr geborene Kinder, nicht aber andere Söhne und Töchter ihres Mannes succediren. Ferner stellt die Mitâkšarâ [9]) ein allgemeines Princip auf, nach welchem eine Tochter von einer Gattin höherer Kaste immer zur Succession in's Vermögen einer kinderlosen Gattin niederer Kaste berufen wird.

§. 3. C)

Succession nach verstorbenen Mädchen.

Ueber die Succession nach Mädchen spricht keiner der uns vorliegenden Autoren. In alten Zeiten, wo Weibern ihr Schmuck

---

1) So zu M. 9. 135.
2) Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung I. 84.
3) M. 9. 135: aputrâyâm mrtâyâm tu putrikâyâm kathancana, dhanam tat putrikâ-bhartâ haretaivâvicârayan.
4) Mit. II. 11. 11.
5) Y. 2. 144 b.
6) M. 9. 198.
7) Mit. II. 11. 22.
8) M. 9. 192 citirt in Mit. II. 11. 19.
9) Mit. II. 11. 23.

nur so lange zuerkannt wurde, als ihr Gatte lebte, konnte der Vater des Mädchens, im allgemeinen das Familienhaupt, nach dem Tode eines in der Familie lebenden Mädchens über deren Schmuck und Kleider frei verfügen und wurde nur durch die Natur der Gegenstände in derselben beschränkt. Als später der Witwe der lebenslängliche Besitz an ihrem Schmuck und ihrer Ausstattung zuerkannt wurde, etablirte sich allmälig die Sitte, dass nach deren Ableben Schmuck und Gerade die unverheirateten Töchter derselben erhielten und so diese Hinterlassenschaft der Verfügung des Familienhauptes entzogen wurde. Verheirateten sich die Mädchen, welche geerbt hatten, nahmen sie die ererbten Stücke mit, im entgegengesetzten Falle konnte das Familienhaupt nach deren Ableben über das, was die Mädchen von ihrer Mutter geerbt hatten, frei verfügen.

Die Mitâkšarâ [1]) citirt eine angebliche Stelle Baudhâyana's [2]), nach welcher zur Hinterlassenschaft eines Mädchens die fratres uterini, dann die Mutter. dann der Vater gerufen sind: riktham mrtâyâḥ kanyâyâḥ sodarâ grhṇîyus, tad-abhâve mâtus, tad-abhâve pituḥ [3]). Hinsichtlich der Vermögensstücke, welche eine solche Erbschaft bilden, geht aus der Mitâkšarâ hervor, dass es sich um Schmucksachen handelte, welche das Mädchen von ihrem mütterlichen Grossvater und andern erhalten hatte oder was sie geerbt hatte (kramâyâtam).

§. 4.

Ueber die Witwe

Ausser in der Gerade und später im strî-dhana erbten die Frauen nicht. Töchter sowohl als Witwen haben ursprünglich nur Anspruch auf Unterhalt. Sie sind bhartavyâs. Die Witwe eines ungeteilten Haushälters ebenso wie die eines wiedervereinigten (samsršṭin) ist noch nach der Mitâkšarâ nicht mehr als eine Last der Erbschaft [4]). Hätte die Witwe eines geteilten Haushälters ein Einrückungsrecht in's Vermögen, wie die männlichen Descendenten des Erblassers, so könnte ihr dieses durch keinen Erbvertrag [5]) den ihr Gatte eingeht verkümmert werden. Zum Erben wird man durch Geburt, und hat als solcher mit den Miterben gleiche Rechte, d. i. man wird nur durch deren Existenz auf einen Teil der Erbschaft limitirt. Auch daraus, dass Gattinen der

[1]) Mit. II. 11. 30.

[2]) Nach Orianne (Droit Hindu Le Mitakchara et le Dattaca-chadrika traduits en français Paris 1845) findet sich ein analoger Text im Dâyą-Krama 2. 1. 1, wo derselbe dem Nârada zugeschrieben wird.

[3]) Nach der Benares-Ausgabe. In der Calcuttaer Ausgabe fehlt mâtus, tad-abhâve.

[4]) M. II. 1. 30 und 39. Nicht so die eines geteilten Haushälters.

[5]) Ein solcher liegt in der Wiedervereinigung getrennter Teilgenossen.

bhartavyâs nur zum Unterhalt berechtigt sind, während ihre fehlerlosen Söhne zur Erbschaft berufen werden erhellt, dass Weiber trotz der Polemik der Mitâkšarâ [1]) nur aus Rücksicht auf die Person des Erblassers zur Erbschaft berufen werden.

Das Recht der Witwe zur ganzen Erbschaft konnte nur im Vermögen eines geteilten Haushälters (vibhakta) zur Geltung gelangen. Es ist zweifelhaft, dass die Frau eines avibhakta (ungeteilten Haushälters) berechtigt war sich mit niyoga einen Sohn erzeugen zu lassen [2]). Manu 9. 120 sagt nur, dass der vom jüngeren Bruder (d. i. dem Schwager der Frau) erzeugte Sohn keinen Anspruch auf das Voraus des ältesten habe, sondern mit seinem Erzeuger gleich teile. War dagegen der Gatte der Witwe vibhakta, so wurde in älteren Zeiten der Bruder, welcher die Erhaltung der Witwe auf sich nahm, zum Verwalter des Vermögens seines verstorbenen Bruders, jedoch blieb dasselbe von dem seinigen gesondert und er musste es ungeschmälert dem von ihm mit der Witwe gezeugten Sohn überlassen [3]). In späterer Zeit jedoch übernahm die Witwe selbst die Verwaltung des Vermögens ihres verstorbenen Gatten, musste es aber ihrem mit niyoga erzeugten Sohn übergeben [4]); ja es war sogar möglich, dass die Witwe, auch wenn sie sich wieder verehelichte, weiterhin dennoch das Vermögen des kšetra-ja und gewiss auch des aurasa, (d. i. selbsterzeugten Sohnes) ihres ersten Gatten verwaltete. Starb nun ihr zweiter Gatte und gelangte sie zur Verwaltung des Vermögens ihrer paunarbhava, (d. i. vom zweiten Gatten gezeugten Söhne), so war sie verpflichtet, jedem, das was ihm nach seinem Vater gebührte zu geben; beide Vermögensmassen zusammen zu werfen und selbe gleich oder nach ihrem Belieben zwischen den Söhnen ihrer beiden Gatten zu verteilen war sie natürlich nicht berechtigt [5]). Tatsächlich also basirte in alten Zeiten der Titel der Witwe zum Besitzrecht, nicht in ihr, sondern in ihrem Sohne (strînâm putra-dvârako dhana-sambandhaḥ) trotz des Widerspruches der Mitâkšarâ [6]). Zur Unterstützung meiner Behauptung weise ich auf Vasištha 17. 48 [7]) riktha-lobhân nâsti niyogaḥ [8]), woraus die Mitâkšarâ folgert, dass die Witwe eines ungeteilten oder wiedervereinigten Haushälters nicht zum niyoga berechtigt sei. Ich da-

---

[1]) Mit. II. 1. 16.

[2]) Ueber den Uebergang der Gattin des älteren Bruders auf den devar gleich anderen Erbschaftssachen, und das spätere Recht der Witwe sich einen anderen Gatten selbst zu wählen s. die Successionsordnung im indischen Erbrecht §. 7 A und §. 8

[3]) M. 9. 146.

[4]) M. 9. 190.

[5]) M, 9. 191.

[6]) Mit. II. 1. 15.

[7]) Bühler fand es zweckmässig das 17. Capitel des Vasištha (über Erbrecht) nicht vollständig zu geben. Ich kenne diese Stelle nur als Citat der Mitâkšarâ (II. 1. 11).

[8]) An appointment shall not be through covretousness.

gegen meine, die Habgier sei kein Motiv, um eine Witwe zur Erzeugung eines Sohnes durch einen andern zu berechtigen. Nun kann aber Habgier nur bei der Witwe eines geteilten Haushälters vorkommen, denn nur diese gelangt zur Administration des Vermögens, nicht die eines avibhakta oder samsršṭin. Auch Gautama beruft die Gattin nur dann zur Erbschaft, wenn sie sich einen Sohn erzeugen lässt.

G. 28 18 piṇda-gotrârši-sambandhâ riktham vibhajeran strî vânapatyasya.

G. 28. 18 bîjam vâ lipseta.

Die Mitâkšarâ sieht in bîjam vâ lipseta nur die eine Alternative ausgedrückt, und fügt die andere „samyatâ vâ bhavet" hinzu. Demnach succedirt nach der Mitâkšarâ die Witwe ebenso, wenn sie keusch bleiben will, als wenn sie sich einen Sohn erzeugen lässt. Man könne in bîjam vâ lipseta keine Bedingung erblicken, vâ habe eben nicht die Bedeutung von yadi (wenn), es liege nur eine Anweisung hinsichtlich ihrer Pflicht vor (tasyâ dharmântaropadeçaḥ). Nun frägt sich aber, wann die Witwe nach Gautama zur Succession berufen ist, wann die piṇdagotrâršì-sambandhâḥ, da sie oder die Witwe zur Succession durch Vers 22 berufen sind. Darauf enthält Vers 23 die Antwort. Entweder lässt sich die Witwe einen Sohn zeugen, oder die Collateralen nehmen die Erbschaft [2]). Demnach ist die Meinung des Dhâreçvara, die Witwe sei nur mit Rücksicht auf den niyoga zur Succession berechtigt, rechtshistorisch richtig [3]). Als sich jedoch später die Theorie entwickelte, es sei löblich, nach dem Tode des Gatten den geschlechtlichen Verkehr einzustellen, und sich demnach auch keinen Sohn zeugen zu lassen, trotzdem dass der Rg Veda [4]) die Ehe, wenn der Gatte gestorben ist, als beendet erklärt und die Pflicht gegen denselben als erfüllt betrachtet und im Atharveda Veda [5]) Gott angerufen wird, der Witwe hier (auf Erden) Schätze und Nachkommenschaft zu verleihen, so konnte unmöglich die keusche Gattin, also diejenige,

---

[1]) Mit. II. 1. 18.

[2]) Das vâ im Vers 23 ist offenbar eine späte Einschiebung aus der Zeit, als man den Witwen die Keuschheit zur Pflicht machte. Wahrscheinlich eben so ist die in Mit. II. 1. 7 citirte Stelle des Çaukha zu interpretiren:

svaryâtasya hy aputrasya bhrâtr-gâmi dravyam,
tad abhâve pitarau hareyâtâm jyešthâ vâ patnî.

d. i. entweder lässt sich von den Witwen die älteste (wohl zuerst geehlichte) einen Sohn zeugen und nimmt das Vermögen, oder die Brüder und in deren Ermanglung die Eltern, rücken alsogleich ein. Die Mitâkšarâ II. 1. 38 will die guṇa-jyešthâ anâçankita-vyabhicârâ (die an Tugenden älteste, welche nicht im Verdacht eines ausschweifenden Geschlechtslebens ist) zur Succession ins ganze Vermögen des kinderlosen Gatten zu lassen, und diese hat die widerspänstigen Witwen zu ernähren. Ist keine tugendhafte Witwe vorhanden, so erben demnach die Brüder.

[3]) Mit. II. 1. 8.

[4]) R. V. 10. 8. 8 s. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft VIII p, 469 und Band IX p. VI.

[5]) A. V. 18. 3 1.

welche sich den Ansichten ihrer Zeit über décence unterwarf, ein Nachteil treffen und mithin wurde die Witwe als solche zur Erbschaft eines kinderlosen geteilten Haushälters zugelassen. Ja sogar es fanden sich juridische Schriftsteller, welche die Keuschheit als resolutive Bedingung der Succession, d. i. des Genusses der Erbschaft hinstellen, so Vrddha Manu [1]) und Kâtyâyana [2]) (patnî bhartur dhanaharî, yâ syâd avyabhicâriṇî). Ebenso beruft Vrhaspati [3]) die dem Gatten treue Witwe (pati-vratâ) zur Succession. Die keusche Gattin sei nach den heiligen Texten und der Lehre der Vorfahren als Hälfte des Körpers zu betrachten; überlebe der halbe Körper, so könne ein anderer das Gut nicht nehmen, sei es beweglich oder unbeweglich. Freilich könnte man meinen, dass diese Theorie des halben Körpers auch gegen die Succession der Söhne spräche; das Recht der Witwe zum Genuss der Hinterlassenschaft tritt jedoch nur gegen Vater, Mutter und andere Verwandte des Erblassers in Geltung; diese habe sie mit Geschenken zu beehren; auch die Todtenopfer liegen der Witwe ob. Sollten die Verwandten ihres Mannes die Güter beschädigen, so sind sie als Diebe zu bestrafen. Die ganze Stelle lautet:

> âmnâye, smrti-tantre ca lokâcâre ca sûribhiḥ
> çarîrârddham smrtâ jâyâ puṇyâ puṇya-phale samâ.
>
> yasya noparatâ bhâryâ dehârtham tasya jîvati?
> jîvaty arddha-çarîre tu, katham anyaḥ svam âpnuyât!
>
> sakulyair vidyamânais tu, pitr-mâtr-sanâbhibhiḥ,
> aputrasya pramîtasya patnî tad-bhâga-hâriṇî [4]).
>
> pûrva-praṇîtâgni-hotram bhrte [5]) bhartari tad dhanam
> vindet pati-vratâ nârî, dharma eša sanâtanaḥ.
>
> jangamam, sthâvaram, hema-kupyam dhânyam athâmbaram
> âdâya dâpayec chrâddham mâsa-šaṇmâsikâdikam.
>
> pitrvya-guru-dauhitrân, bhartr-svasrîya-mâtulân
> pûjayet kavya-pûrtâbhyâm vrddhânâthâtithîn striyaḥ.
>
> tat sapiṇḍâ bândhavâ vâ, ye tasyâ paripanthinaḥ
> hinsyur dhanâni, tân râjâ caura-daṇdena çâsayet.

Dem Manu selbst ist jedoch diese Succession der Witwe mit life-interest noch unbekannt [6]), wie auch der eine seiner Commentatoren Medâtithi die Witwe zur Successien nicht zulässt und

---

[1]) Citirt in Mit. II. 1. 6 und 18 und bei Kullûka zu M. 9. 187.
[2]) Citirt in Mit. II. 1. 6.
[3]) Citirt bei Kullûka zu M. 9. 187.
[4]) Dieser Vers findet sich auch in der Mitâkšarâ (II. 1. 6) citirt. Sie liest etwas abweichend:
kulyešu vidyamânešu pitr-bhrâtr-sanâbhišu,
asutasya pramîtasya patnî tad-bhâga-hâriṇî.
[5]) Lies mrte.
[6]) Jedoch lässt er Weiber sonst zur Succession zu; so die Mutter und die Grossmutter s M. 9. 217.

Kullûka [1]) selbst sich nur auf Vrhaspati und Yâjnavalkya 2. 135 und 136 stützt. Manu [2]) selbst ruft zur Succession nach einem kinderlosen den Vater und die Brüder. Nach der Mitâkšarâ [3]) spricht aber diese Stelle nur das Recht des Vaters und der Brüder zu erben aus, auf die Successionsordnung beziehe sich dieselbe nicht (adhikâra-pradarçana-mâtram).

Dieses Recht der Witwe, aus der ganzen Erbschaft ihres kinderlosen Gatten ihren Unterhalt selbst zu bestreiten, kennt Nârada noch nicht, obwohl er ebenso wie Yâjnavalkya [4]) die Gattin, wenn Söhne teilen, zu einer bestimmten Portion des Vermögens beruft, die einem Sohnteil gleichkommt [5]). Er berechtigt die Frau eines Verstorbenen oder eines Haushälters, der in einen andern âçrama übertritt (vânaprastha wird) nur zum Unterhalt und zwar unter der Resolutivbedingung der Treue zum Verstorbenen [6]) Die Erbschaft selbst teilen die Brüder, nur das strîdhana wird ausgeschieden [7]). Nun sagt freilich die Mitâkšarâ, nachdem sie beide Verse des Nârada (25 und 26) als Argumente gegen den Anspruch der Witwe vorgebracht hat [8]), es bezögen sich beide Verse (25 und 26) nur auf die Succession im Vermögen eines wiedervereinigten Teilgenossen [9]); auch der vorhergehende Vers (24) regulire die Succession nach einem solchen. Nun sagt aber eben der Vers 24 b, dass nach einem kinderlosen samsršṭin das Vermögen desselben an die übrigen Teilgenossen falle, demnach wären die Verse 25 und 26, falls sie dasselbe enthielten, ganz unnütz, nachdem sie aber die Brüder berufen, böten sie einen unlösbaren Widerspruch. Hiezu kommt, dass gänzlich übereinstimmend mit der Berufung der Brüder zur Succession ins Vermögen eines geteilten Haushälters Nârada im Vers 28 ausdrücklich erklärt, die Verwandten des Mannes seien zur Herrschaft über eine kinderlose Witwe berufen und verfügten hinsichtlich ihres Unterhaltes [10]). Hiezu kommt noch, dass in Ermanglung anderer Erben, es als Pflicht des Königs erklärt wird, die Frauen des Erblassers zu erhalten (râjâ dharma-parâyaṇaḥ tat-strîbhyo

---

[1]) In der zu M. 9. 187 aufgestellten Successionsordnung.
[2]) M. 9. 185.
[3]) Mit. II. 1. 35.
[4]) Y. 2. 115 u. 123 b.
[5]) N. 12. a u. b.
[6]) N. 26 a) bharaṇam câsya kurvîran strîṇâm â-jivita-kšayât,
b) rakšanti çayyâm bhartuç ced, âchindyur itarâsu ca.
b) provided these preserve unsullied the bed of her lord.
But if they behave otherwise the brethren may resume that allowance.
[7]) N. 25.
[8]) Mit. II. 1. 7.
[9]) Auch die ib. citirte Stelle des Çankha „svaryâtasya hy aputrasya bhrâtr-gâmi dravyam" soll sich nach Mit. II. 1. 35 auf einen samsršta-bhrâtar beziehen.
[10]) N 28 mrte bhartari apatrâyâḥ pati-pakšaḥ prabhuḥ striyâḥ,
— bharaṇe ca sa îçvaraḥ.

jîvanam dadyât). Dasselbe sagt Kâtyâyana: adâyikam râjagâmi yošid-bhrty-aurdhvadehikam apâsya. Die Mitâkšarâ, welche nirgends einen Sinn für die historische Entwicklung des Rechts documentirt und aus den Rechtsquellen aller Orte und Zeiten das ihr bekannte geltende Recht herausliest, hilft sich hier nun dadurch, dass sie erklärt, die Autoren Nârada und Kâtyâyana hätten, da sie sich der Ausdrücke strî und yošid bedienten, von Kebsweibern gesprochen, eines blieb ihr zu beweisen, dass nämlich die Wörter strî und yošid nicht Frau im allgemeinen bedeuten, wie man das mit unzähligen Stellen beweisen könnte.

Vergleichen wir die Stellen des Nârada und des Kâtyâyana, welche beide die Pflicht des Königs den Frauen des Verstorbenen den Unterhalt zu gewähren betonen, so finden wir, dass bei Kâtyâyana der König dieser Pflicht dadurch Genüge leistet, dass er der Witwe aus dem Vermögen des Erblassers so viel, als ihr Unterhalt erfordert, überliess. Die Frau sollte diese Portion des Vermögens selbst verwalten und ihren Unterhalt daraus bestreiten. Die Angabe des Çrîkara[3]) und anderer, die Frau sei nur bei geringem Vermögen zum Genuss des ganzen berechtigt, ihr Anspruch habe Grenzen (limited) ist demnach von rechtshistorischem Wert. Ebenso wie der König den Stand der Witwe ins Auge fassend, derselben so viel, als sie zu ihrem Unterhalt bedurfte, überliess, pflegten in späterer Zeit die Collateralen des Erblassers, welche in sein Vermögen alsogleich nach seinem Tode einrückten, der Witwe lieber aus dem Vermögen so viel zu überlassen, als sie brauchte, um ihren Unterhalt zu bestreiten (falls das Vermögen gering war, konnte sie wohl auch des Ganzen zu diesem Zwecke bedürfen) als sie selbst zu erhalten. Die Mitâkšarâ tritt dieser Angabe des Çrîkara damit entgegen, dass nach Yâjnavalkya 2. 115 a und 123 b den Müttern zur Bestreitung ihres Unterhaltes ein gleiches Teil mit den Söhnen zugewiesen werde, und auf die Grösse des Vermögens, d. i. auf den Umstand, ob das Teil zur Erhaltung der Witwe genüge, oder noch mehr biete, keine Rücksicht genommen wird. Auch hier nimmt sie nicht in Betracht, dass diese Bestimmung, nach welcher der Witwe ein Sohnteil gegeben wird, eben erst durch das neuere Recht getroffen wurde, und darin eine Abfindung des Anspruchs der Witwe auf Unterhalt zu suchen ist. Erbten Collateralen, so war es viel schwieriger, einen Quotenteil zu bestimmen, mit dem sich die Witwe zufrieden geben musste; das Bedürfniss derselben, ihr Stand und die Grösse des Vermögens waren im einzelnen Falle massgebend.

---

[1]) N. 52, auch in M. II. 1. 28 citirt. Ist der Verstorbene jedoch Brahmane, so ist die Erhaltung der Frauen wohl Pflicht der Brahmanen, an welche das Vermögen fältt

[2]) Citirt in M. II. 1. 27 Heirless property goes to the king, deducting however a subsistence for the females as well as the funeral charges.

[3]) Citirt in M. II. 1. 31.

Um den vielen Schwierigkeiten auszuweichen, welche mit einer solchen Ausmessung des zuzuweisenden Teils verbunden waren, entschied man sich immer mehr dafür, der Witwe für ihre Lebzeit das ganze zu lassen. Eine jüngere Witwe hatte ohne dieses, nach der Ansicht vieler Autoren, die wohl nur dem Rechtsbewusstsein des Volkes Ausdruck verleihen, das Recht, falls sie sich mit niyoga einen Sohn erzeugen lassen wollte, der als Sohn des Erblassers gelten soll, die Verwaltung des Vermögens (wenigstens in spätern Zeiten) zu beanspruchen, dem sie es, sobald derselbe der Verwaltung desselben gewachsen war, allerdings übergeben musste, dennoch konnte sie auf diese Weise das Vermögen den Verwandten entziehen. Es lag also im Interesse derselben, sich mit der Witwe des Verstorbenen abzufinden. Hiezu kam, dass die Brahmanen für die Treue der Witwe zum verstorbenen Gatten eintraten und demnach die Witwe als solche in ihren Ansprüchen unterstützten, und so gelangte die Witwe zum Genuss des ganzen Vermögens.

Die Mitâkšarâ bemerkt ganz richtig, es liesse sich die Ansicht des Çrîkara mit dem Texte des Yâjnavalkya nicht vereinen. Um dieses herauszulesen, müsste man die Worte abhâve pûrvasya dhana-bhâg uttarottaraḥ [2]) in anderem Sinn nehmen, wenn von der Gattin und Tochter, und in anderem, wenn von den Eltern und den übrigen die Rede ist, indem erstere zur Succession ins ganze Vermögen nur dann gerufen wären, wenn selbes so klein ist, dass es nur den Unterhalt böte [4]).

Die Autoren, welche die Witwe in Ermanglung von Söhnen zur Erbschaft rufen, sind: Višṇu, Yâjnavalkya und Çankha (über Gautama s. oben), Vrhaspati, Vrddha-Manu, von den Commentatoren Kullûka und Vijnâneçvava. Fraglich ist dieses von Kâtyâyana. In der Successionsordnung nach einem kinderlosen beruft er den Vater, die Brüder, die Mutter, die väterliche Grossmutter [5]). An einer andern Stelle gedenkt er der Gattin und Tochter als Erbinnen des Vermögens [6]). Es frägt sich nun, ob die Witwe vor oder nach den früher angeführten Erben berufen ist. Ob Hârîta's Stelle: vidhavâ yauvanasthâ cen nârî bhavati

---

[1]) Mit. II. 1. 36.

[2]) Y. II. 136 b. Wenn von diesen einer fehlt, so soll jedesmal der folgende das Vermögen empfangen — Stenzler.

[3]) Ein solches Gut vererbte jedoch nicht als strîdhana, sondern fiel an den Mannsstamm zurück, dessen Einrückung in dasselbe nur suspendirt war.

[4]) Neuere Juristen könnten den Einwurf machen, die Duplicität der Vorschrift (Y. 2 136 b) sei dennoch vorhanden, indem Gattin und Töchter auch nach dem neueren Recht nur ein life-interest am Gute hätten. Ursprünglich hatte man in Indien kein anderes Besitzrecht, und auch zu Zeiten des Yâjnavalkya unterschied sich das Besitzrecht des Mannes am Gute von den life-interest der Witwe nicht so scharf, als wenn das Besitzrecht des Mannes als absolutes Eigentum im Sinne des römischen Rechts gedacht wird.

[5]) Citirt in Mit. II. 1. 7.

[6]) Citirt in Mit. II. 1. 5.

karkaçâ âyušah kšapanârtham tu dâtavyam jîvanam tadâ [1]), als Beleg dafür gelten kann, dass diejenige Witwe, welche nicht der Untreue verdächtig ist, zur Succession ins ganze Vermögen gerufen wird, scheint mir umsomehr fraglich, als in der Vivâda-Cintâmani dieselbe Stelle jedoch ohne die conditionelle Partikel cet, sich findet [2]).

Sind mehrere Witwen im Genuss des Vermögens, so rücken die collateralen Erben erst dann ein, wenn alle gestorben sind.

Gegenüber Descendenten ist die Mutter zum Unterhalt berechtigt. Nur zwei Autoren, die spätesten, geben ihrem Anspruch in der Zuweisung eines Kindsteils eine bestimmte Grösse und Grenze und entziehen sie dadurch der Willkür ihrer Söhne. So behält nach Nârada [3]) der Vater, wenn er teilt, für sich zwei Teile, einen wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Mutter; teilen die Brüder, so erhält jede Gattin des Vaters ein Sohnteil [4]). Nach Yâjnavalkya soll die Mutter von Söhnen, welche nach dem Tode des Vaters teilen, ein Sohnteil erhalten [5]), ebenso sollen bei einer beim Leben des Vaters vorgenommenen Teilung die Gattinen beteiligt werden [6]), jedoch soll ihnen das strîdhana [7]), welches sie von ihrem Gatten oder Schwiegervater schon früher erhalten haben, in ihren Teil eingerechnet werden, d. i. sie müssen dasselbe collationiren.

§. 5.

Ueber die Tochter.

Die beim Tode des Vaters unmündig zurückbleibenden Kinder (Knaben und Mädchen) sind Lasten des Gutes, insofern ihre samskârâs auf Kosten desselben zu geschehen haben; ob das auf den asamskrta fallende Teil genügend ist oder nicht bleibt sich gleich, ja sogar müssen diese Kosten die Brüder aus ihrem eigenen bestreiten, falls kein väterliches Vermögen vorhanden war.

Wie noch zu Zeiten des Yâjnavalkya die Töchter der bhartavyâs (wegen irgend eines körperlichen oder geistigen Man-

---

1) Citirt in Mit. II. 1. 37.

2) Ihre Bedeutung ist dann A woman, becoming a widow in her youth, is headstrong; but a maintenance must ever be given to her for the support of life.

3) N. 12 a.

4) N. 12 b.

5) Y. 2. 123 b.

6) Y. 2. 115 b.

7) Nach Analogie von Y. 2. 148 b und Mit. ib., s. auch „die Verteilung im indischen Erbrecht" §. 14.

8) Mit I. 7. 4 samudâya-dravyena zu Y. 2 124 a und N. 33 paitrkâd dhanât.

9) N. 34.

gels auf den Unterhalt beschränkter Teilgenossen) keinen andern Anspruch haben als so lange sie verheiratet werden, (yâvad vâi bhartr-sâtkrtâḥ) erhalten zu werden [1]), so war dieses früher allgemein bei Töchtern der Fall. Freilich konnte fraglich erscheinen, was unter Unterhalt zu verstehen sei; mehr als das nackte Leben hatten sie jedenfalls zu fordern. Um diesen Anspruch mit dem Vermögen und der Zahl der Geschwister in eine gewisse Proportion zu bringen, wurde im neuesten Recht bestimmt, dass die Töchter mit den Söhnen ein gleiches Teil erhalten sollen [3]) aus dem ihr Unterhalt bestritten werden sollte, bis sie sich verheiraten [3]). Von da an hatten ihre Verwandten ihnen gegenüber keine Pflichten mehr; nur wenn ihr Gatte ohne Vermögen und Verwandten starb, kamen sie in ihre Familie zurück [4]).

Was die Stellung des Mädchens in der Familie betrifft, so kann selbe nicht so unangenehm gewesen sein. Die Brüder schienen schon zu Zeiten des Rg Veda die Beschützer ihrer Schwestern gewesen zu sein [5]). Der Name bhaginî selbst bedeutet so viel als glückliche; es ist die Bezeichnung der Schwester insofern sie nicht allein steht sondern einen Bruder hat (Boehtlingk und Roth Wörterbuch). Freilich begnügten sich auch damals die Mädchen mit diesem Glück nicht und wünschten sich einen Mann. Einen zu bekommen war auch damals eine Wohltat, und bekam ein älteres Mädchen einen Gatten, so erblickte man darin ein durch die Götter bewirktes Wunder [6]).

Verheiratete sich ein Mädchen, so wurde es in späterer Zeit in einer dem Vermögen der Familie entsprechenden Weise ausgestattet [7]). Doch auch dieser Anspruch auf Ausstattung wurde später dahin fixirt, dass die Mädchen bei ihrer Verehelichung ein Viertel des Teiles, der auf sie fallen würde wenn sie Männer wären, erhalten sollen [8]). Diejenigen, welche den Schwestern diese Portion nicht ausfolgen wollen, sollen patitâḥ sein [9]) Nach der Erklärung

---

[1]) Y. 2. 141 b.
[2]) N. 13.
[3]) N. 27.
[4]) N. 29.
[5]) So sagt Yamî auf die Abweisung ihres Bruders ihren Wunsch zu erfüllen Rg Veda 10. 10. 11:
kím bhrâtâsad yád anâthám bhávâti,
kím u svasâ yán nírrtir nigáchât.
What is a brother, when a woman is left without a helper, and what is a sister when misery is allowed to come upon her Muir, Original Sanscrit Texts V. 290. Mädchen, welche keine Brüder haben, gelten als böse Rg Veda 4. 5. 5.
[6]) So preist der Rg Veda die Âçvinâ dafür, dass sie der im Vaterhause harrenden Ghoŝâ einen Gatten verliehen, Rg Veda 1. 117 7:
ghóŝâyâi eit pitr-ŝáde duroṇé,
pátim jûryantyâ açvinâv adattam.
[7]) Viŝṇu 15. 31.
[8]) Y. 2. 124 b und M. 9. 118 a.
[9]) M. 9. 118 b.

der Mitâkšarâ und des Kullûka ist bei der Bestimmung der Portion aus welcher das Viertel genommen werden soll, auf die Kaste der Mutter des Mädchens Rücksicht zu nehmen. So soll z. B. wenn zwei Söhne von einer Brahmanin und eine Tochter einer kšatriyâ da sind, die Erbschaft in elf Teile geteilt werden und die Tochter von 3 Teilen ein Viertel erhalten. Der Auffassung, der Bruder habe aus seinem eigenen Teil der Schwester gleicher Kaste ein Viertel zu geben, tritt die Mitâkšarâ entschieden entgegen; es würde dieses bei mehreren Schwestern dazu führen, dass die Brüder leer ausgingen. Auch könne der Ausdruck ein Viertel nicht als indefinit aufgefasst werden, d. h. er bedeute eben nicht es sei dem Mädchen so viel zu geben als sie zu ihrer Hochzeit bedarf (samskâra-mâtropayogi dravyam). Aus all dem geht hervor, dass diese Fixirung des Anspruches der Mädchen in einer bestimmten Quote nur gegen Brüder und andere Verwandte (insofern die Töchter in späterer Zeit nicht vor denselben gerufen sind), stattfand. Verheirateten sich die Mädchen beim Leben des Vaters, so war es dessen Gutdünken überlassen, wie viel er ihnen geben wollte. Was sie so vom Vater erhalten hatten, brauchten sie nicht zurückzugeben. Andererseits geht daraus, dass das Viertel nur an die Stelle des Anspruches auf standesmässige Ausstattung trat hervor, dass bei des Vaters Lebzeit verehelichte Töchter auf ein solches keinen Anspruch haben; sie sind eben durch das was sie bei Gelegenheit ihrer Verehelichung erhielten, abgefunden.

Waren keine Söhne vorhanden, so war die Tochter ursprünglich eine Last der Erbschaft, welche die Collateralen mit derselben übernahmen. Doch schon früher als die Witwe zur Verwaltung des Vermögens zugelassen wurde, gelangten die Töchter zum Genuss der ganzen Erbschaft des Vaters, der keine Söhne hinterliess. So ist dem Nârada die Succession der Witwe noch unbekannt, nicht so die der Tochter, die er in Ermanglung von Söhnen beruft [4]. Auch Âpastamba [5], der die Witwe nicht als Erbin aufzählt, beruft die Tochter; nur wissen wir nicht ob die Erbschaft derselben in Ermanglung von Söhnen, oder nur nach dem Lehrer und Schüler des Erblassers deferirt wird. Nach der Gattin werden sie berufen durch Višnu, Yâjnavalkya, Vrhaspati [8] und Kâtyâyana [9] Unzweifelhaft sind aus den oben angeführten Gründen nur die unverheirateten gerufen, wie dieses

1) Mit. I. 7. 8.
2) Mit I. 7. 10 und 12.
3) Mit. I. 7. 9 und 11.
4) N. 50.
5) Â. 14. 4
6) Vi. 17. 5.
7) Y. 2. 135 a.
8) Mit. II. 2. 2.
9) Mit. ib.

Kâtyâyana ausdrücklich sagt. Verheiratete wurden jedoch in späterer Zeit auch zur Succession in's väterliche Vermögen zugelassen, wenn keine unverheirateten da waren [1]). Die successive Delation geschah hier nach der Analogie der Succession in das strîdhana [2]). Ebenso schliesst zwischen verheirateten die unausgestattete Tochter die ausgestattete aus [3]). Auch Kullûka ruft die aputrikâ duhita nach der Gattin [4]).

Auf die Frage, von welcher Zeit an die Töchter die Collateralen bis zu ihrer Verheiratung oder ihr Hinscheiden aus dem Genuss des väterlichen Vermögens ausschlossen, glauben wir erwiedern zu können, dass von der Zeit an, wo man dadurch, dass man eine Tochter zur putrikâ machen und dadurch ihr und ihrer Nachkommenschaft das Vermögen überlassen konnte, und somit die männlichen Anwärter auf alle Zeiten ausschliessen konnte, die aputrika duhitar wohl auf Lebensdauer das Einrücken der Collateralen hinausschob.

Die Mutter ruft Višņu [5]) nach dem Vater; Yâjnâvalkya [6]) und Kullûka rufen sie mit dem Vater zugleich, Manu gibt ihre Stellung in der Successionsordnung nicht an [7]). Nach der Mitâkšarâ [8]) wird zuerst der Mutter, dann dem Vater deferirt.

Ist die Mutter todt, so nimmt die väterliche Grossmutter das Vermögen, sagt Manu 9. 217 b. Nach Kullûka wird sie nach dem Sohn des Bruders zur Erbschaft gerufen.

Ueber die putrikâ s. die Successionsordnung im indischen Erbrecht §. 6.

Ueber die Delation an die Söhne der Töchter, welche nur die Mitâkšarâ [9]) kennt, s. die Successionsordnung. S. 140 Note 8.

---

1) Mit. II. 2. 3.
2) S. Gautama 28. 21.
3) Mit II. 2. 4, vgl. Mit. I. 3. 11 und II. 11. 13.
4) K. zu M. 9. 187.
5) Vi. 17. 7.
6) Y. 2. 135 a sagt pitarau.
7) M. 9. 217.
8) Mit. II. 3, 2 u. 3.
9) Mit. II. 2. 6.

Addenda et corrigenda.

Seite

4. Note 2. Die citirten Noten finden sich Seite 105 Note 6 und Seite 106 Note 1.
13. Note 2 lies Mit. I. 1. 2.
41. Im Titel des §. 8 für Sohnes lies Vaters.
65. Note 2. Nach „wird sich wohl selten ereignet haben“ füge hinzu „vgl. M. 3. 154 und 170, 171. Y. 1, 223, und 3. 238.
90. Note 3 lies dharma-patnî-jaḥ.

Ich bemerke, dass ich Yâjnavalkya's Verse nach der Zahl, die ihnen Stenzler wie auch Röer and Montriou geben, citire. Indem die Calcuttaer und Benares-Ausgabe der Mitâkšarâ abweichen, füge ich, um das Nachschlagen zu erleichtern, folgende Tabelle bei:

	St. & R. M.	Calcutta	Benares
Y. 2.	114	116	117
	119	121	122
	—	122 (= M. 9. 204)	—
	120	123	123
	127	130	130
	—	—	131 (= M. 9. 69)
	—	—	132 (= M. 9. 70)
	128	131	133
	149	152	154

Brünn.
Druck von Rudolf M. Rohrer.
1873.

